JACQUES MARITAIN

EL HOMBRE Y EL ESTADO

TRADUCCION DEL INGLES
POR
MANUEL GURREA

TERCERA EDICIÓN

COLECCION
VERTICE

EDITORIAL
GUILLERMO KRAFT LIMITADA
FUNDADA EN 1864
BUENOS AIRES

Título original de esta obra:
MAN AND THE STATE
Editada por THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS de Chicago
Illinois E. U. de A.

Primera Edición: Enero 1952.
Segunda Edición: Abril 1952.

IMPRESO EN LA ARGENTINA

Queda hecho el depósito que previene la ley N.º 11.723.
Copyright by Editorial Guillermo Kraft Ltda., calle Reconquista 319-327 — Buenos Aires.

PREAMBULO

Por dos veces, durante la primera mitad del siglo XX, los sistemas totalitarios se han opuesto al concepto democrático. Tales sistemas han elaborado filosofías completas sobre el hombre y el estado, lo bastante fuertes como para inspirar a sus partidarios un espíritu de cruzada.

La democracia se mantuvo a la defensiva y ha sido defendida cada vez con mayor frecuencia con argumentos pragmáticos. Pero se ha visto que dichos argumentos no son capaces de competir con los sistemas oponentes. La democracia marcha, es cierto... Pero también marchaba el fascismo, hasta que fué aniquilado desde el exterior. Es evidente, pues, la necesidad de una filosofía que pruebe cómo la democracia se halla asentada sobre principios racionales.

Todas estas consideraciones indujeron a la Walgreen Foundation a publicar una serie de volúmenes que ex-

El libro nació de seis conferencias dadas en diciembre de 1949, bajo los auspicios de la *Charles R. Walgreen Foundation* para el Estudio de las Instituciones Norteamericanas. Aprovecho esta oportunidad para hacer extensivas mis gracias más cordiales a la Fundación y a su distinguido presidente, profesor Jerome G. Kerwin.

J. M.

CAPITULO PRIMERO

EL PUEBLO Y EL ESTADO

I

Nación, cuerpo político y estado

No hay tarea más ingrata que tratar de distinguir y circunscribir racionalmente —o, dicho con otras palabras, esforzarse por elevar a un nivel científico o filosófico— las nociones comunes surgidas de las necesidades prácticas contingentes de la historia humana, cargadas de connotaciones sociales, culturales e históricas, tan ambiguas como fértiles, y que, sin embargo, encierran un meollo de significación inteligible. Tales conceptos son nómades, no fijos; son cambiantes y flúidos. Ahora se utilizan como sinónimos y luego en abierta oposición. Todo el mundo se encuentra más a sus anchas al utilizarlos cuanto con menor exactitud conoce su significado. Mas apenas trata uno de definirlos y separarlos, surgen legiones de problemas y dificultades. Uno corre el riesgo de caer sobre una pista falsa mientras intenta obtener la verdad, y hacer analítico y sistemático lo obtenido por él merced a una confusa experiencia y una vida concreta.

Las precedentes observaciones son chocantemente válidas para las nociones de *nación, cuerpo político* (o sociedad política) y *estado*. No obstante, nada resulta más necesario para una filosofía política saludable, que procurar *ordenar* esas tres

nociones y circunscribir claramente el significado genuino de cada una de ellas.

A menudo, cuando hablamos de la manera corriente más o menos vaga, esos tres conceptos se utilizan, y pueden usarse legítimamente, como sinónimos. Pero cuando se llega a su auténtico contenido sociológico y a la teoría política, es preciso diferenciarlos netamente. La confusión entre, o la sistemática identificación de *nación y sociedad política —o sociedad política y estado— o nación y estado* ha sido una calamidad para la historia moderna. Se necesita urgentemente una correcta redefinición de los tres conceptos. Quizás pueda excusarse la austeridad de mi análisis, por consiguiente, en mérito a la importancia de los principios de filosofía política que nos pueda revelar.

II

Comunidad y sociedad

Debe hacerse una distinción preliminar entre *comunidad* y *sociedad*. Por supuesto, esos dos términos se pueden utilizar legítimamente como sinónimos, y yo mismo lo hice así muchas veces. Mas también es lícito —y adecuado— asignarles las dos clases de grupos sociales que son realmente de naturaleza distinta. Esta diferenciación, aun cuando ha sido mal utilizada, y del modo más perjudicial por los teóricos de la superioridad de la "vida" sobre la razón, es en sí un hecho sociológico comprobado. Tanto comunidad como sociedad son dos realidades ético-sociales y auténticamente humanas, no sólo biológicas. Pero una comunidad es algo más que la obra de la naturaleza estrechamente relacionada con lo biológico; y una sociedad es algo más que una obra de la razón y, por consiguiente, muy relacionada con las propiedades intelectuales y espirituales del

hombre. Sus esencias íntimas sociales y sus características, así como sus esferas de realización, no coinciden.[1]

Para comprender esta distinción debemos recordar que la vida social, como tal, agrupa a los hombres entre sí por razones de un cierto *objeto* común. En las relaciones sociales siempre hay un objeto, sea material o espiritual, en torno al cual se entreteje el trato entre los seres humanos. En una *comunidad* (como ha dicho acertadamente J. T. Délos[2]) el objeto es un *hecho* que precede a las determinaciones de la inteligencia y voluntad humanas y que actúa independientemente de ellas para crear una psiquis común inconsciente, sentimientos y estados psicológicos comunes y costumbres comunes. Pero en una *sociedad* el objeto es una *tarea* a realizar o un *fin* que alcan-

[1] El concepto de comunidad, tal como se emplea aquí, es genérico y abarca las tres formas específicas de la sociabilidad que el profesor Georges Gurvitch distingue bajo los nombres de "masa", "comunidad" y "comunión". GEORGES GURVITCH: *Essais de Sociologie* (París, Recueil Sirey, 1938); "Mases, Community, Communion" (Philosophical Review, agosto de 1941). Concordamos con el profesor Gurvitch sobre la distinción entre sociedad política y estado (*Essais de Sociologie*, p. 60) y el hecho de que tanto la sociedad política como el estado son formas "funcionales" y no "supra-funcionales" de la sociabilidad organizada. Disentimos de él en tres puntos principales: 1) Su teoría versa sólo sobre comunidades (en el sentido genérico de la palabra), con lo cual se esfuma la distinción fundamental entre comunidad (especialmente la nación) y sociedad (especialmente sociedad política), con la esencial característica racional de esta última, haciendo así de la sociedad política una mera superestructura de la nación; 2) Insiste en que la nación es *supra-funcional*, con lo que niega la existencia de cualquier grupo social *supra-funcional*, o sea, implicando "un conjunto infinito de medios y valores" —ensayo citado, p. 59—. El infinito en cuestión es meramente potencial, y por consiguiente no puede haber una determinación específica en cualquier grupo social. Cada grupo social está determinado por un objeto (el cual es un hecho y no un fin, tanto en el caso de la nación como en el de cualquier comunidad en general). La nación es acéfala y no *supra-funcional*, sino más bien *infra-funcional*; 3) El profesor Gurvitch, como muchos autores modernos, define al estado como "el monopolio de la obligatoriedad incondicional", GEORGES GURVITCH: *Sociology of Law* (New York, Philosophical Library, 1942). El criterio de la obligatoriedad incondicional es sólo una nota empírica derivada de características esenciales, y no aclara la naturaleza del estado. El verdadero criterio es el mantenimiento de la ley y el orden público en relación con el bien común de la sociedad política.

[2] J. T. DÉLOS: *La Nation* (Montréal: L'Arbre, 1944).

zar, el cual depende de las determinaciones de la inteligencia y voluntad humanas, estando precedido por la actividad —sea decisión, o al menos consentimiento— de la razón de los individuos: así, en el caso de la sociedad el objetivo y el elemento racional en la vida social emerge explícitamente y asume su función directriz. Una empresa comercial, un sindicato obrero, una asociación científica son tan *sociedades* como el cuerpo político. Los grupos regionales, étnicos y lingüísticos y las clases sociales son *comunidades*. La tribu, el clan, son comunidades que allanan el camino para el advenimiento de la sociedad política. La *comunidad* es un producto del instinto y la herencia en circunstancias dadas y armazones históricos determinados; la *sociedad* es una resultante de la razón y de la fuerza moral (lo que los antiguos llamaban "virtud").

En la *comunidad*, las relaciones sociales proceden de ciertas situaciones y ambientes históricos: las normas colectivas de sentimiento —o psiquis colectiva inconsciente— prevalecen sobre la conciencia personal y el hombre aparece como un producto del grupo social. En la *sociedad*, la conciencia personal mantiene la prioridad, el grupo social está modelado por los hombres y las relaciones sociales derivan de una iniciativa dada, de una idea dada, así como de la voluntaria determinación de las personas.

Incluso en las sociedades *naturales*, como la familiar o la política —o sea, en las sociedades imperativa y espontáneamente modeladas en bruto por la naturaleza— la *sociedad* brota finalmente de la libertad humana. Hasta en aquellas sociedades —como las regionales o las vocacionales, por ejemplo— que se desarrollan en torno a una sociedad particular, cual un establecimiento industrial o comercial, la *comunidad* surge de la naturaleza; quiero decir, de la reacción y ajuste de la naturaleza humana a un ambiente histórico determinado, o del impacto de la realidad de la sociedad comercial o industrial en cuestión sobre la condición natural de la existencia humana. En la *comunidad*, la presión social deriva de la coerción que impone normas de conducta al hombre y que entra en juego de un modo determinístico. En la *sociedad* la presión social deriva de la ley o de las regulaciones racionales, o bien de una idea de propósito común: ello exige conciencia personal y libertad, las cuales deben obedecer a la ley libremente.

Una sociedad siempre da vida a comunidades y sentimientos comunales en su seno o en su derredor. Pero jamás puede convertirse en sociedad una comunidad, aun cuando puede ser el suelo abonado del cual brote, a través de la razón, alguna organización societaria.

III

La nación

Ahora bien, la *nación* es una comunidad y no una sociedad. La nación es una de las comunidades más importantes, y quizás la más compleja y completa que haya sido engendrada por la vida civilizada. La época moderna se ha enfrentado con la tensión en perpetuo choque de la nación y otra comunidad humana importante, la clase; sin embargo, es lo cierto que el dinamismo de la nación parece haber sido el más fuerte... porque está más profundamente arraigado en la naturaleza.

La palabra nación se origina del latín *nasci*, o sea de la noción de *nacimiento;* no obstante, la nación no es algo biológico, como la raza. Es algo ético-social: una comunidad humana basada en el hecho del nacimiento y el linaje, con todas las connotaciones morales de ambos términos: nacimiento a la vida de la razón y las actividades de la civilización, linaje en las tradiciones familiares, formación social y jurídica, herencia cultural, conceptos y maneras comunes, recuerdos históricos,

sufrimientos, aspiraciones, esperanzas, prejuicios y resentimientos comunes. Una comunidad étnica puede definirse, hablando en general, como una *comunidad de normas de sentimiento* arraigadas en el suelo físico original del grupo así como en el suelo moral de la historia; se convierte en una nación cuando esta situación de hecho entra en la esfera del autoconocimiento, o, en otras palabras, cuando el grupo étnico *se torna consciente* del hecho de que constituye una comunidad de normas de sentimiento —o mejor aún, tiene una psiquis común inconsciente— poseyendo su propia unidad e individualidad y su propia voluntad de perdurar en el tiempo. Una nación es una comunidad de gentes que advierten cómo la historia las ha hecho, que valoran su pasado y que se aman a sí mismas tal cual saben o se imaginan ser, con una especie de inevitable introversión. Este despertar progresivo de la conciencia nacional ha sido un rasgo característico de la historia moderna. Aun cuando normal y beneficioso en sí, finalmente llegó a exacerbarse dando vida a la plaga del nacionalismo mientras —y probablemente a causa de ello— que el concepto de nación y el de estado se confundían y mezclaban de manera explosiva y desdichada.

La nación tiene, o tenía, un suelo, una tierra, lo cual no implica, como en el caso del estado, una zona territorial de poder y administración, sino un complejo de vida, trabajo, dolor y ensueños. La nación tiene un lenguaje, aunque en modo alguno los grupos lingüísticos hayan de coincidir siempre con los nacionales. La nación prospera sobre las instituciones cuya creación, no obstante, depende más de la mente y la persona humanas, o de la familia, o de los grupos particulares de la sociedad, o del cuerpo político, que de la nación misma. La nación tiene derechos, que no son más que los de las personas a participar en los valores humanos peculiares de una herencia nacional. La nación tiene una vocación histórica, que no es sino su propia vocación (como si hubiera mónadas nacionales, primordiales y predestinadas, cada cual en posesión de una misión suprema), pero que es sólo una particularización histórica y contingente de la vocación del hombre hacia el desarrollo y manifestación de sus diversas potencialidades.

Mas, pese a todo eso, la nación no es una sociedad, ni cruza el umbral del reino político. Es una comunidad de comunidades, un núcleo consciente de sentimientos comunes y de representaciones que la naturaleza y el instinto humano han hecho hormiguear en torno a un determinado número de cosas físicas, históricas y sociales. A semejanza de cualquier otra comunidad, la nación es "acéfala"[3], tiene sus élites y centros de influencia, mas no jefe ni autoridad gobernante; estructuras, pero no formas racionales ni organizaciones jurídicas; pasiones y sueños, pero no un bien común; solidaridad entre sus miembros, fidelidad y honor, aunque no amistad cívica; maneras y costumbres, no orden y normas formales. No apela a la libertad y responsabilidad de la conciencia personal, sino que instila en las personas una segunda naturaleza. Es un patrón general en la vida privada, pero no conoce ningún principio de orden público. Así, ocurre que, en realidad, el grupo nacional no puede *transformarse por sí* en una sociedad política: una sociedad política puede diferenciarse progresivamente dentro de una confusa vida social en la que las funciones políticas y las actividades de las comunidades estuvieron mezcladas en un principio; la idea del cuerpo político puede florecer del fondo de una comunidad nacional; pero la comunidad nacional sólo puede ser un suelo propicio y una ocasión para aquel florecimiento. En sí, la idea del cuerpo político pertenece a otro orden superior. En cuanto existe el cuerpo político es algo diferente de una comunidad nacional.

El análisis precedente nos hace advertir cuán grave ha sido para la historia moderna la confusión entre nación y estado, el mito del estado nacional, y el llamado principio de las na-

[3] M. Hauriou: *Principes de droit constitutionnel* (París, 1923), p. 29.

cionalidades, interpretado en el sentido de que cada grupo nacional debe constituirse como un estado aparte.[4] Tal confusión ha retorcido y deformado tanto a la nación como al estado. Esta perturbación comenzó en los escenarios democráticos, durante el siglo XIX, y llegó a su plena locura con la reacción antidemocrática del presente siglo. Consideremos los resultados en sus casos más agudos.

Desarraigada de su orden esencial, y perdiendo por consiguiente sus límites naturales en el curso de su crecimiento antinatural, la nación se ha convertido en una divinidad terrestre cuyo absoluto egoísmo es sagrado, y que ha utilizado el poder político para subvertir cualquier orden estable entre los pueblos. El estado, cuando se le identifica con la nación, e incluso con la raza, y cuando la fiebre de los instintos de la tierra ha invadido así su propia sangre, el estado, repito, tiene exasperada su voluntad de poder; ha tratado de imponer por la fuerza de la ley el sedicente tipo y genio de la nación, transformándose así en un estado totalitario o cesáreo-papista, cultural o ideológicamente. Al mismo tiempo ese estado totalitario ha degenerado por perder el sentido del orden objetivo, de la justicia y el derecho y al desplazarse hacia lo que es peculiar a las realizaciones de las comunidades tanto tribales como feudales. Porque los lazos universales y objetivos de la ley y de las relaciones específicas entre el individuo y el cuerpo político son sustituídas por lazos personales derivados de la sangre, o de compromisos particulares concertados de hombre a hombre, o ante el clan, el partido o el jefe.

Me he limitado a exponer la distinción entre esa realidad sociológica que es una *comunidad nacional* y esa otra realidad sociológica que es una *sociedad política*. Debe agregarse ahora que, como ya observé previamente, la existencia de una sociedad dada, naturalmente tiende al nacimiento de una nueva comunidad en el seno o en torno de aquel grupo social. Así, cuando se ha formado una *sociedad política*, y en especial cuando tiene una experiencia de siglos en el fortalecimiento de una genuina amistad cívica, da origen, de un modo natural y en su propio seno, a una *comunidad nacional* de un grado superior, sea con relación al autoconocimiento de tal comunidad ya existente o con respecto a la mera formación de una nueva comunidad nacional en la que se fusionen varias nacionalidades.

[4] René JOHANNET: *Le principe des nationalités* (segunda edición, París: Nouvelle Librairie Nationale, 1923).

Por tanto, de un modo exactamente contrario al llamado principio de las nacionalidades, aquí la nación depende de la existencia del cuerpo político, y no el cuerpo político de la existencia de la nación. La nación no se convierte en estado. El estado da vida a la nación. Así, aquellas *federaciones de estados* multinacionales, como Estados Unidos, son al mismo tiempo una *nación* multinacional. Un principio genuino de las nacionalidades podría formularse como sigue: el cuerpo político debería desarrollar tanto su dinamismo moral como el respeto por las libertades humanas, a tal punto que las comunidades nacionales contenidas en él tuvieran el pleno reconocimiento de sus derechos naturales y, al mismo tiempo, tendieran espontáneamente a fundirse en una comunidad nacional más elevada y más compleja.

Comparemos, desde ese punto de vista, cuatro ejemplos significativos: Alemania, el viejo imperio austro-húngaro, Francia y los Estados Unidos. Alemania es un complejo de naciones y no ha logrado conformarlas en un cuerpo político genuino; a causa de esa frustración ha erigido una exaltación antinatural de los sentimientos nacionales y una nación-estado también antinatural. La doble corona austro-húngara creó un estado, pero fué incapaz de formar una nación. Francia y los Estados Unidos disfrutaban de circunstancias particularmente favorables, así como una sensación de libertad y del papel fundamental de la libre elección o consentimiento por el pueblo en la

vida política; en cada caso esto ayudó a crear una nación centrada sobre el cuerpo político, una nación que logró la unidad, como una resultante de sus experiencias seculares o de un interesante proceso de autocreación. De modo que, con fines prácticos, podemos utilizar las expresiones de "nación americana" y "nación francesa" para denotar el cuerpo político norteamericano o el francés. Pero esta sinonimia práctica no debe desalentarnos y hacernos olvidar la distinción fundamental entre comunidad nacional y sociedad política.

IV

El cuerpo político

En oposición a la *nación*, tanto el *cuerpo político* como el *estado* pertenecen al orden de sociedad, incluso sociedad en su forma más elevada o "perfecta". En nuestros tiempos, los dos términos se utilizan como sinónimos[5], y el segundo tiende a invalidar al primero.

Mas si queremos evitar graves errores, tendremos que distinguir claramente entre el estado y el cuerpo político. No es que pertenezcan a dos categorías diversas, sino que difieren entre sí como las partes difieren del todo.

El *cuerpo político* o la *sociedad política* es el todo. El *estado* es una parte —la más sobresaliente— de ese todo.

[5] "El estado es una porción particular de la humanidad vista como una unidad organizada", JOHN W. BURGESS: *Political Science and Constitutional Law* (Boston, Ginn & Co., 1890), I, 50.

Una confusión similar entre cuerpo político y estado es usual entre los juristas. Según Story y Cooley, "un estado es un cuerpo político, o sociedad de hombres, unidos por el propósito de fomentar su mutua seguridad y progreso mediante los esfuerzos conjuntos de sus fuerzas armadas", THOMAS M. COOLEY: *Constitutional Limitations* (Boston, 1868, I, 122. "La palabra "estado", dice Story (obra citada, p. 143), significa todo el pueblo, unido en un cuerpo político; y el estado y el pueblo del estado, son expresiones equivalentes".

La *sociedad política*, impuesta por naturaleza y lograda por razón, es la más perfecta de las sociedades temporales. Es una realidad humana concreta y total que tiende a un bien humano concreto y total: el bien común. Es una obra de la razón, nacida de los obscuros esfuerzos de la razón misma desembarazada del instinto, e implicando esencialmente un orden racional; pero no es más Pura Razón que hombre en sí. El cuerpo político tiene carne y sangre, instintos y pasiones, reflejos, estructuras psicológicas inconscientes y dinamismo... todos ellos sujetos, si es necesario por la coerción legal, al comando de una Idea y de decisiones racionales. La Justicia es una condición primordial para la existencia del cuerpo político, pero la Amistad es su expresión vital.[6] La Amistad tiende hacia una comunión realmente humana y libremente obtenida. Vive de la devoción de las personas y de su enajenación o don de sí mismas. Está dispuesta a poner en juego su propia existencia, sus posesiones y su honor para sustentarla. El sentido cívico está hecho de este sentido de devoción y mutuo amor así como del sentido de la justicia y de la ley.

El hombre en su totalidad —aun cuando no por razón de su yo absoluto y de todo cuanto es y tiene— es parte de la sociedad política; y así, todas sus actividades comunales como las particulares son consecuencia del todo político. Como ya dijimos, una comunidad nacional de alta graduación humana adquiere forma espontáneamente por virtud de la mera existencia del cuerpo político y, a su vez, se convierte en parte de la sustancia de este último. Nada importa más, en el orden de la causalidad material, para la vida y la preservación del cuerpo político, que la energía acumulada y la continuidad histórica de esa comunidad nacional surgida en su seno. Esto implica, principalmente, una herencia de estructuras aceptadas e incuestionables, costumbres establecidas y hondamente arrai-

[6] GERALD B. PHELAN: *Justice and Friendship*, en el "Maritain Volume" del *Thomist* (New York, Sheed and Ward, 1949).

gadas en los sentimientos comunes, que originan en la existencia social parte de los principios fijos y determinados de la naturaleza y de la fuerza vital inconsciente característica de los organismos vegetativos. Importa, además, la herencia común de la experiencia y los instintos morales e intelectuales que forman una especie de sabiduría empírica, práctica, mucho más profunda y densa, y mucho más próxima al oculto complejo dinámico de la vida humana que cualquier construcción artificial de la razón.

La comunidad nacional no solamente está comprendida en la superior unidad del cuerpo político, como todas las comunidades de la nación, sino que el cuerpo político contiene también, como elemento superior que es, a las unidades familiares, cuyos derechos y libertades esenciales son anteriores a él mismo, y una multiplicidad de otras sociedades particulares que proceden de la libre iniciativa de los ciudadanos y que debieran ser lo más autónomas posible. Tal es el elemento de pluralidad inherente a cualquier sociedad política auténtica. Familia, economía, cultura, educación y vida religiosa importan tanto como la existencia política para la vida misma y la prosperidad del cuerpo político. Cualquier tipo de ley, desde las reglamentaciones espontáneas y tácitas de grupo hasta la ley de la costumbre y el derecho, en el sentido cabal del término, contribuye al orden vital de la sociedad política. Puesto que en ésta la autoridad brota de abajo, deriva del pueblo, es normal que toda la dinámica de esta autoridad en el cuerpo político debiera estar formada con las autoridades particulares y parciales, que se acumulan, una sobre otra, hasta alcanzar la autoridad suma del estado. Finalmente, el bienestar público y el orden general del derecho son partes esenciales del bien común del cuerpo político, pero ese bien común tiene implicaciones humanas más amplias, ricas y concretas, ya que es por naturaleza el bien de la existencia humana de la multitud y es común no es sólo la colección de artículos y servicios públicos

hacia las que refluye y que deben beneficiarse de él. El bien común no es sólo la colección de artículos y servicios públicos que presupone la organización de una vida comunal, sino también unas condiciones fiscales saneadas, un aparato militar fuerte, un cuerpo de leyes justas, buenas aduanas e instituciones prudentes, todo lo cual lo organiza la sociedad política dentro de su propia estructura, y asimismo la herencia de los grandes recuerdos históricos, sus símbolos y glorias, las tradiciones vivas y los tesoros culturales. El bien común incluye igualmente la integración sociológica de la conciencia cívica total, las virtudes políticas, el sentido del derecho, la libertad de todas las actividades, la prosperidad material y el esplendor espiritual, la sabiduría hereditaria que opera inconscientemente, la rectitud moral, la justicia, la amistad, la felicidad, la virtud y el heroísmo en la vidas individuales de los miembros integrantes del cuerpo político. En la medida en que todas esas cosas son —en cierto modo— *comunicables* y revierten sobre cada miembro ayudándole a perfeccionar su vida y su libertad como persona, constituyen el bien de la vida humana de la multitud.[1]

V

El estado

De esta enumeración de las características del cuerpo político, debería resultar evidente que el cuerpo político difiere del estado. Este es sólo aquella parte del cuerpo político especialmente interesada en el mantenimiento de la ley, el fomento del bienestar común y el orden público, así como la administración de los asuntos públicos. El estado es una parte que

[1] Véase el libro *The Person and the Common Good* (New York Charles Scribner's Sons, 1947).

se *especializa* en los intereses del *todo*.] No es un hombre ni un conjunto de hombres; es un haz de instituciones combinadas que forman una máquina situada en la cima: este tipo de obra de arte ha sido construída por el hombre y utiliza cerebros y energías humanas y no es sino hombre, pero constituye una encarnación suprema de la razón, una superestructura impersonal y pervivente, cuyo funcionamiento se podría calificar de racional en segundo grado, dada la actividad de la razón que contiene, pero que limitada por la ley y por un sistema de reglamentaciones universales es más abstracta, más alejada de las contingencias de la experiencia y también más despiadada que nuestras vidas individuales.

El estado no es la encarnación suprema de la Idea como creía Hegel; ni tampoco una especie de superhombre colectivo; el estado no es sino un organismo facultado para utilizar el poder y la coerción, integrado por expertos o especialistas en ordenamiento y bienestar públicos, un instrumento al servicio del hombre. Poner el hombre al servicio de ese instrumento es perversión política.[El ser humano como individuo es para el cuerpo político, y el cuerpo político es para el ser humano como persona. Pero en modo alguno el hombre es para el estado, sino el estado para el hombre.]

Cuando decimos que el estado es la parte superior del cuerpo político, significamos que es superior a los restantes órganos o partes colectivas de ese cuerpo, pero no que sea superior al cuerpo político en sí. La parte siempre es inferior al todo. [El estado está al servicio del cuerpo político como un todo, puesto que es inferior al cuerpo político como tal todo.] ¿Es siquiera el estado la *cabeza* del cuerpo político? Difícilmente, ya que la cabeza del ser humano es un instrumento de tales poderes espirituales de intelecto y voluntad que todo el cuerpo se le subordina; en cambio, las funciones

* Harold Laski describió al estado como una corporación de servicio público. *A grammar of Politics* (Londres, Allen & Unwin, 1938), p. 69.

ejercidas por el estado son para el cuerpo político y no a la inversa.

[La teoría que acabo de resumir, y que considera al estado como parte o instrumento del cuerpo político, subordinada a él y dotada de la máxima autoridad, no por derecho propio ni para su beneficio, sino únicamente en virtud de y para el cumplimiento de las exigencias del bien común, puede calificarse de teoría "instrumentalista" que establece la genuina noción *política* del estado.] Pero nos vemos confrontados con otra noción absolutamente distinta, la noción *despótica* del estado, basada en una teoría "substancialista" o "absolutista". Según ésta, el estado es un sujeto de derecho, es decir, una persona moral y, por tanto, un todo; como consecuencia, o bien se superpone al cuerpo político o lo absorbe por completo, disfrutando de poderes supremos en virtud de su propia naturaleza, de sus derechos inalienables y de su propio interés supremo.]

Desde luego, hay en todo lo grande y potente una tendencia instintiva —y una especial tentación— a sobrepasar los propios límites. El poder tiende a aumentar el poder; la máquina del poder a extenderse incesantemente; la maquinaria legal y administrativa suprema a la autosuficiencia burocrática; quisiera considerarse un fin y no un medio.[Quienes se especializan en los asuntos del todo propenden a estimarse el todo mismo; el estado mayor a creerse todo el ejército; las autoridades eclesiásticas, toda la Iglesia; el estado, todo el cuerpo político. Por lo mismo, el estado tiende a adscribirse para sí un bien común peculiar —su propia preservación y desarrollo— distinto del orden y bienestar público, que son sus fines inmediatos, y del bien común general, que es su finalidad suprema. Todas estas calamidades no son sino ejemplos del exceso o abuso "natural".]

Pero se ha producido algo mucho más específico y grave en el desarrollo de la teoría *substancialista* o *absolutista* del es-

tado. Este hecho se puede comprender solamente ante la perspectiva de la historia moderna y como una secuela de las estructuras y concepciones peculiares del Imperio Medieval, la monarquía absoluta de la época clásica francesa y el gobierno absoluto de los Estuardo en Inglaterra. Es bastante notable que la palabra *estado* haya hecho su aparición en el curso de la historia moderna, la noción de estado se hallaba implícita ya en el concepto antiguo de ciudad (*civitas*), el cual implica esencialmente cuerpo político, y más aún en el concepto romano de Imperio; pero nunca se empleó de un modo explícito en la antigüedad. De acuerdo con una norma histórica, desgraciadamente muy recurrente, tanto el desarrollo normal del estado —que fué en sí mismo un sano y genuino progreso— como el de la espúrea —absolutista— concepción jurídica y filosófica del estado tuvieron lugar al mismo tiempo.

Una explicación adecuada de ese proceso histórico exigiría un prolongado y detenido análisis. Me limito a sugerir que en la Edad Media la autoridad del emperador, y al comienzo de nuestra época moderna la de los reyes absolutos, descendía de arriba sobre el cuerpo político, al que se superponía. Durante siglos la autoridad política fué el privilegio de una "raza social" superior que tenía el derecho —y creía que era un derecho inalienable innato u otorgado por Dios— al poder supremo y a gobernar, así como a constituirse en guía moral del cuerpo político, integrado —en su opinión— por gentes en minoría de edad, capaces de efectuar demandas, formular objeciones, y hasta de amotinarse, mas no de gobernarse. De manera que en la "edad barroca", aun cuando la realidad del estado y el sentido del estado tomaban forma progresivamente como grandes realizaciones jurídicas, el concepto de estado surgía más o menos confusamente como concepto de un todo —identificado a veces con la persona del rey—, al cual se superponía o bien envolvía al cuerpo político y gozaba del poder desde arriba en virtud de su propio e inalienable derecho, es decir,

que poseía la soberanía. Pero en el genuino sentido de la palabra —el cual depende de la formación histórica del concepto de soberanía, anterior a las diversas definiciones de los juristas— la soberanía implica no sólo la verdadera posesión de y el derecho al poder supremo, sino un derecho que es *natural e inalienable* a un poder supremo, el cual es supremo *separado de y por encima de* sus súbditos.[9]

En tiempos de la Revolución francesa se mantuvo ese mismo concepto del estado, considerado como un todo en sí, pero transfiriéndolo del rey a la nación, erróneamente identificada con el cuerpo político. De aquí parte la identificación de nación, cuerpo político y estado.[10] Y el concepto mismo de soberanía, como un derecho *inalienable, natural* o *innato* para un poder supremo *trascendente*, se conservó también, aunque pasando igualmente del rey a la nación. Al mismo tiempo, en virtud de una teoría voluntarista de la ley y la sociedad política, que alcanzó su cenit en la filosofía del siglo XVIII, el estado se convertía en persona (una sedicente persona moral) y sujeto de derecho[11] en tal forma que el atributo de absoluta

[9] Véase cap. II.

[10] Esta confusión entre estado, cuerpo político y ley había de convertirse en clásica. Halló su aparición de curiosa manera en la teoría de A. Esmein (véase su *Elements de droit constitutionnel*, sexta edición, París, Recueil Sirey, 1914) que insistía en que "el estado es la personificación jurídica de la nación".

[11] La noción de una personalidad moral o colectiva —en la cual "personalidad" tiene un valor *analógico adecuado*— se aplica al *pueblo* como un todo de manera genuina porque el pueblo como un todo (un *todo natural*) es un conjunto de personas individuales reales y porque su unidad como todo social deriva de una voluntad común de vivir agrupadas que se origina en esas personas reales.

Consecuentemente, la noción de personalidad colectiva o moral se aplica de un modo genuino al *cuerpo político*, que es el todo orgánico, integrado por el pueblo. Como resultado, tanto el pueblo como el cuerpo político son *sujetos (o portadores) de derechos*: el pueblo tiene derecho a gobernarse a sí mismo; existe una mutua relación de justicia entre el cuerpo político y sus miembros individuales.

Mas esa misma noción de personalidad moral no se aplica al *estado* (que no es un todo, sino una parte u organismo especial del cuerpo político), salvo de una manera *meramente metafórica* y mediante una ficción jurídica. El estado no es sujeto de derechos, un *Rechtssubjekt*, como algunos

soberanía, adscrito a la nación, tenía que ser reclamado y ejercido inevitablemente por el estado.

De ese modo sucedió que en los tiempos modernos la noción despótica o absolutista del estado fué ampliamente aceptada como un dogma democrático entre los teóricos de la democracia hasta el advenimiento de Hegel, el profeta y teólogo del estado totalitario y divinizado. En Inglaterra las teorías de John Austin sólo tendían a domesticar y civilizar un poco al Leviatán de Hobbes. Este proceso de aceptación se vió favorecido por una propiedad simbólica que genuinamente pertenece al estado, a saber, el hecho de que cuando vemos veinte cabezas de ganado pensamos en veinte animales, ya que en la misma forma la parte más sobresaliente del cuerpo político *representa* naturalmente el todo político. Más aún, la noción de este último se eleva a un alto grado de abstracción y simbolización[18], ascendiendo la conciencia de la sociedad política a una idea más rotundamente individualizada del concepto de estado. En la noción absolutista del estado ese símbolo

teorizantes modernos, especialmente Jellinek, creen erróneamente. (En el lado contrario, León Duguit advirtió con claridad que el estado no es un sujeto de derechos, se colocó en el extremo opuesto y su teoría general pone en peligro la noción misma del derecho).

Los derechos del pueblo o del cuerpo político no son ni pueden ser *transferidos* o entregados al estado. Además, en tanto que el estado *representa* al cuerpo político (en las relaciones externas de este último con los otros cuerpos políticos), "el estado" es una entidad meramente abstracta y no una persona moral o sujeto de derechos. Los derechos adscritos a él no son derechos propios; son los derechos del cuerpo político, el cual es *idealmente* sustituido por aquella entidad abstracta, *realmente* representada por los hombres que han sido encargados de la conducción de los asuntos públicos e investidos de poderes específicos.

18 Así, pudo suceder que un gran teórico como Kelsen hiciera del estado una mera abstracción jurídica, identificándolo con el derecho y el orden legal, concepto éste que desarraiga al estado de su auténtica esfera (la esfera política) y el cual es muy ambiguo, puesto que el verdadero estado (como la parte más destacada y organismo del cuerpo político) dispondrá realmente por sí de tal esencia ficticia adscrita a su *ens rationis* jurídico con objeto de reclamar para él los santos atributos y "soberanía" del derecho.

Debe hacerse notar, no obstante, que la expresión "soberanía del derecho" es meramente una expresión metafórica, que se relaciona con

se torna realidad y se hace hipóstasis. De acuerdo con tal noción el estado es una mónada metafísica, una persona, es un todo en sí mismo, *el* propio todo político en su grado supremo de unidad e individualidad. Por tanto, absorbe en sí el cuerpo político del cual emana, al igual que todas las voluntades individuales o particulares que, según Juan Jacobo Rousseau, engendran la voluntad general dentro de un orden místico, para morir y renacer en su unidad. Y disfruta de una soberanía absoluta, como una propiedad esencial y un derecho.

Ese concepto del estado, obtenido por la fuerza en la historia humana, ha obligado a las democracias a incurrir en intolerables contradicciones. Por cuanto dicho concepto no forma parte de los dogmas auténticos de la democracia, ni pertenece a la real inspiración y filosofía democráticas, sino a una herencia ideológica espúrea que ha vivido sobre la democracia como un parásito. Durante el imperio de la democracia individual o "liberal", el estado, convertido en absoluto, desplegó una tendencia a reemplazar al pueblo, dejándolo en cierta medida al margen de la vida política, pudo igualmente provocar guerras entre las naciones que perturbaron la existencia del siglo XIX. Sin embargo, después de la era napoleónica, la filosofía democrática y las costumbres políticas que prevalecieron en aquel entonces, restringieron las peores implicaciones de este proceso. Fué precisamente con el advenimiento de los regímenes totalitarios cuando se llevaron a la práctica tan lamentables implicaciones, y el estado, convertido en un amo absoluto, mostró su verdadera faz. Nuestra época ha tenido el privilegio de contemplar al estado totalitario de

la naturaleza racional de la ley y su cualidad moral y jurística obligatoria, pero que no tiene ninguna relación con el genuino concepto de la soberanía.

La función concreta del estado —su función principal— es garantizar el orden legal y obligatoriedad de la ley. Pero el estado no es la ley. Y la sediciente "soberanía" del estado (véase cap. II) no es en modo alguno "soberanía" moral y jurídica (es decir, la propiedad de someter las conciencias y de imponerse por medio de coerción) de la ley (de la ley justa).

la Raza en el nazismo germano, el de la Nación en el fascismo italiano y el de la Comunidad Económica en el comunismo ruso.

Es preciso, pues, insistir sobre el siguiente punto: en la actualidad la tarea más urgente a realizar por parte de las democracias es el desarrollo de una justicia social y el mejoramiento de la dirección económica mundial, al tiempo que se defienda de las amenazas totalitarias del exterior y de la expansión totalitaria en el mundo; mas la persecución de dichos objetivos involucrará, de manera inevitable, el riesgo de que sean demasiadas las funciones de vida social que fiscalice el estado desde arriba, pero tendremos forzosamente que aceptar ese riesgo en tanto que nuestra noción del estado no quede redefinida sobre unos cimientos auténtica y genuinamente democráticos, y mientras el cuerpo político no haya renovado su estructura y su conciencia, de manera que el pueblo se halle mejor equipado para el ejercicio de la libertad, y el estado sea un verdadero instrumento para el bien común de todos. Solamente entonces ese organismo sobresaliente (el estado) que nuestra moderna civilización torna más y más necesario para la personalidad humana en su progreso político, social, moral e incluso intelectual y científico, dejará de ser una doble amenaza para las libertades de la persona y las de la inteligencia y la ciencia. Sólo entonces quedarán restablecidas las funciones supremas del estado —garantizar el derecho y facilitar el libre desenvolvimiento del cuerpo político— y los ciudadanos recuperarán el sentido del estado. Únicamente entonces alcanzará el estado su verdadera dignidad, que no procede del poder y el prestigio, sino del ejercicio de la justicia.

VI

Crecimiento normal y proceso simultáneo de perversión

En este punto quisiera que no se me interpretara mal. Espero que mis anteriores observaciones hayan demostrado con suficiente claridad que yo en modo alguno desprecio al estado y su asombroso desarrollo en el curso de la historia moderna. Eso sería tan ciegamente irreal y fútil como condenar o rechazar los adelantos mecánicos que han transformado al mundo y que podrían y deberían ser instrumentos para la liberación del hombre. Desde el último período del siglo XIX en adelante, se hizo necesaria la intervención del estado para compensar el general desdén hacia la justicia y la solidaridad humana que prevaleció durante las primeras fases de la revolución industrial. La legislación estatal sobre el trabajo es de por sí una exigencia del bien común. Y sin el poder del estado —del estado democrático—, ¿cómo podría un cuerpo político libre resistir la presión o la agresión de los estados totalitarios? El crecimiento del estado en los siglos modernos, como una máquina racional o jurídica y con respecto a su íntimo sistema constitutivo de la ley y poder, su unidad y disciplina, el crecimiento del estado en el siglo presente, como una máquina técnica y con respecto a sus funciones legislativas, fiscalizadoras y organizadoras en la vida económica y social, es en sí mismo parte del progreso moral.

Este progreso ha sido objeto de total corrupción en los estados totalitarios. Subsiste el progreso normal en los estados democráticos, aunque sujeto a diversos riesgos, particularmente en lo que se refiere al desarrollo de la justicia social.

Puede desagradarnos la maquinaria estatal, y a mí me desagrada. Pero hay muchas cosas que nos son desagradables siendo, sin embargo, necesarias no sólo de hecho sino de derecho,

Por una parte, la primera razón por la cual los hombres, unidos en una sociedad política, necesitan al estado es el mantenimiento del orden de la justicia. Por otra, la justicia social es una necesidad capital de las sociedades modernas. Como resultado de esto, el primer deber de un estado moderno es el de imponer la justicia social.

En realidad, este primer deber se efectúa inevitablemente por medio de una exageración anormal de los poderes del estado hasta el extremo de que éste tiene que suplir las deficiencias de una sociedad cuyas estructuras básicas no alcanzan el nivel necesario con respecto a la justicia. Estas deficiencias son la causa principal de las dificultades. Por consiguiente, cualquier objeción teórica o cualquier reivindicación particular habrán de ser consideradas forzosamente como secundarias frente a esa necesidad vital —no sólo de hecho sino también moral— de reunir los derechos y aspiraciones, tanto tiempo olvidados, de las personas en los más profundos y amplios estratos de la sociedad humana.

El problema, en mi opinión, reside en distinguir el progreso normal del estado de las nociones falsas relacionadas con el concepto de soberanía, que viven sobre él, devorándolo; y también cambiar las atrasadas condiciones imperantes que, al imponerle una carga excesivamente pesada, hacen que sea capaz de viciarse. Porque esas condiciones generales regresivas y las falsas nociones absolutistas dan origen a un proceso de perversión que tensiona y difiere su desarrollo normal. ¿Cómo describir tal proceso de perversión? Este se produce —cosa que se advierte, vistas nuestras observaciones anteriores— cuando el estado se confunde tomándose por un todo, el todo de la sociedad política, y, consecuentemente, asume el ejercicio de funciones y la realización de tareas que, normalmente, pertenecen al cuerpo político y sus diversos órganos. Entonces tenemos lo que ha sido rotulado como "estado paternalista": el estado que no solamente supervisa, desde el punto de vista del bien común (cosa normal), sino que directamente organiza, controla y dirige, en la medida que estima necesaria para el interés del bienestar público, todas las formas —económica, comercial industrial, de investigación científica e incluso de seguridad y ayuda social— de la vida del cuerpo político.

Digamos a este respecto que lo que se ha dado en llamar "nacionalización" y que es en realidad "estatización", puede ser oportuna o necesaria en ciertos casos, pero debiera por su propia naturaleza ser excepcional, limitándose a aquellos servicios públicos tan inmediatamente relacionados con la propia existencia, orden o paz interna del cuerpo político, que el peligro de una mala dirección resulte siempre un mal menor comparado con el riesgo de dejar las manos libres a los intereses privados. Sobraste el hecho de que el estado tiene técnica y competencia en las cuestiones de carácter administrativo, legal y político, y, como consecuencia, es torpe y peligroso —y por tanto opresivo e imprudente— en las restantes esferas. Y es que convertirse en jefe o director de una industria o una empresa comercial o un patrón de arte o un espíritu mentor de las cuestiones culturales, científicas y filosóficas, resulta algo contrario a la naturaleza misma de tal organismo impersonal, abstracto, por así decirlo y separado de las móviles peculiaridades, tensiones mutuas, riesgos y dinamismos de la existencia social concreta.

Por virtud de un extraño confusionismo del vocabulario humano la palabra *nacionalización* importa un significado socialista, mientras que la palabra *socialización*, contrariamente, si fuera correctamente entendida, implicaría una acción más bien personalista y pluralista. Porque tomada en su sentido genuino se refiere a aquel proceso de integración social a través del cual la asociación de una sola empresa se hace extensiva, no solamente al capital invertido, sino también a los obreros y la dirección, y todas las personas y diversos grupos involucrados participan, en una u otra forma, de la copropie-

dad y codirección. Este proceso no es un ataque a, sino una expansión de la propiedad privada. Depende de la libre iniciativa para las nuevas modalidades y ajustes económicos, cuya parte de mayor éxito y validez será sancionada un día por la ley. Emana del crecimiento natural del sistema de libre empresa, cuando una conciencia común descubre la función social que cumple la propiedad privada y la necesidad de dar forma institucional a aquella ley de "uso común" sobre la cual insistió particularmente Tomás de Aquino.[13]

Como resultado, yo diría que si nuestra presente estructura social ha de evolucionar sobre líneas normales, el primer paso necesario para atender las exigencias del bienestar público sería el estímulo y apoyo por parte del estado para la realización de vastas obras públicas, concebidas, planeadas y dirigidas —la Autoridad del Valle del Tennessee[14] es un notable ejemplo— no por el estado ni tampoco desde el centro de la administración política del país, sino sobre el terreno y por empresas privadas coordinadas con las diversas comunidades de las gentes más directamente interesadas, bajo la dirección de personas responsables e independientes. Así, el estado mismo fomentaría un movimiento de progresiva descentralización y "desestatización" de la vida social, tendiendo hacia el advenimiento de un nuevo régimen personalista y pluralista.[15]

[13] Véase nuestro libro *Freedom in the modern world* (New York, Charles Scribner's Sons, 1936), apéndice I, "Person and Property".

[14] Gigantesca obra de ingeniería realizada sobre el río Tennessee merced a la cual se elimina todo riesgo de inundaciones, que tan grandes daños ocasionan periódicamente en una vastísima zona; se ha dado vida a numerosas industrias, mediante la generación de grandes cantidades de energía eléctrica, y riegos de millares de hectáreas de tierra estéril se han transformado en fértiles parajes (*N. del T.*).

[15] Sobre la noción de pluralismo consúltense mis libros *Du régime temporel et de la liberté* ("Freedom in the Modern World", cap. I, y *Humanisme intégral* ("True Humanism"), cap. V. Véase también las observaciones del profesor R. M. MacIver sobre "multigroup society" (*The Web of Government*, New York, MacMillan Co., 1947 (pp. 423 y sigs.).

Cuando desarrollé esta teoría del principio pluralista, creyendo ir en pos de la expresión para lograr mis fines, aún no había leído los libros de Harold Laski; solamente después descubrí la parte importante desempeñada por el principio pluralista en su filosofía política. Tal fenómeno de convergencia intelectual entre dos líneas de pensamiento tan diferentes y hasta antitéticas (como ocurrió también, en otro aspecto, con el "personalismo") son un indicio de la última necesidad de la aparición de ciertas ideas fundamentales en un momento dado de la historia.

En tal régimen el paso final se registraría en el instante en que el estado no precisara impulsar tales realizaciones, y que todas las formas orgánicas de la actividad social y económica, incluso las más amplias y complejas, surgieran desde abajo, es decir, de la libre iniciativa y mutua tensión entre los grupos particulares, comunidades obreras, organismos cooperativos, sindicatos, asociaciones, cuerpos federados de productores y consumidores, que se elevan por superposición, institucionalmente reconocidos. Entonces surgiría a la vida una norma de existencia social definitivamente personalista y pluralista, en la cual se desarrollarían los nuevos tipos sociales de propiedad y empresa privadas. Y el estado dejaría en manos de los órganos multiformes del cuerpo social la autonomía de iniciativa y dirección de todas las actividades que por naturaleza les pertenecen. Su única prerrogativa a este respecto sería la muy genuina que le corresponde como árbitro y supervisor supremo, regulador de esas actividades espontáneas y autónomas desde el punto de vista político superior del bien común.

De ese modo quizás fuera posible, en un cuerpo político organizado de manera pluralista, hacer del estado un organismo supremo que se ocupara solamente de la supervisión final de las realizaciones llevadas a cabo por las instituciones nacidas de la libertad, cuyo libre juego expresaría la vitalidad de la sociedad en sus estructuras básicas.

Para resumir: el bien común del cuerpo político exige una red de autoridad y poder en la sociedad política, y por consiguiente, un organismo especial, dotado de facultades supremas, como garantía de la justicia y del derecho. El estado es ese organismo político supremo. Pero no es ni un todo ni un

derecho o una persona. Es una parte del cuerpo político como todo, subordinada a él y, como tal, inferior al cuerpo político y al servicio del bien común. El bien común de la sociedad política es el objetivo final del estado, anterior al objetivo inmediato del estado, que no es sino el mantenimiento del orden público. El estado tiene un deber primordial respecto de la justicia, la cual debería ejercerse sólo bajo la forma de una supervisión final en un cuerpo político fundamentalmente justo en sus estructuras internas. Finalmente, el cuerpo político debe controlar al estado, que, sin embargo, contiene las funciones de gobierno dentro de su propia fábrica. En aquel punto de la pirámide de todas las estructuras particulares de la autoridad, que en una sociedad democrática deberían tomar forma en el cuerpo político desde abajo hacia arriba, el estado disfruta de la máxima autoridad fiscalizadora. Pero esa autoridad suprema la recibe *del cuerpo político*, o sea del pueblo; no es un derecho natural al poder supremo el que posee el estado en sí. Como se deriva de un elucidación crítica del concepto de soberanía —de la cual nos ocupamos en el segundo capítulo de este libro—, la autoridad suprema del estado no podría ser calificada de soberanía bajo ningún concepto.

A la vista de una filosofía política sana no hay soberanía, es decir, no hay derecho natural e inalienable alguno para el poder supremo, *trascendente* o *separado* de la sociedad política. Ni tampoco el príncipe, rey o emperador eran realmente soberanos, aun cuando ostentaran el dominio y los atributos de la soberanía. El estado no es soberano, y ni siquiera el pueblo lo es. Sólo Dios es soberano.

VII

El pueblo

Hemos hablado de la nación, el cuerpo político y el estado. Pero ¿y el pueblo?

Acabo de decir que el pueblo no es soberano en el genuino sentido de la palabra. Porque en puridad la noción de soberanía dice de poder e independencia que están supremamente *separados* y por *encima* del todo regido por el soberano. Y resulta evidente que el poder y la independencia del pueblo no se hallan supremamente *separados* y por *encima de las gentes mismas*. Del pueblo, así como del cuerpo político, tenemos que decir que no son soberanos, sino que tienen un derecho natural a la *plena autonomía* o a gobernarse por sí y a sí.

El pueblo ejercita ese derecho cuando establece una constitución, escrita o no, del cuerpo político; o cuando un pequeño grupo político se reúne para aprobar una ley o tomar una decisión; o cuando elige a sus representantes. Pero este derecho siempre permanece con él. Es en virtud del mismo por lo que fiscaliza al estado y a sus funcionarios administrativos. Es en virtud del mismo por lo que puede elegir a aquellos encargados de velar por el bien común, delegando en ellos el derecho a hacer leyes y a gobernar, de manera que al investir de autoridad a esos hombres concretos —dentro de ciertos límites fijos de duración y poderes—, el mismo ejercicio del derecho del pueblo a autogobernarse restringe en la misma medida su ulterior *ejercicio*, pero no determina que la *posesión* de ese derecho mismo cese o disminuya bajo ningún aspecto. Los funcionarios administrativos, o el gobierno, es decir, las personas investidas de poderes ejecutivos son (en el más estricto sentido de la palabra "gobernante") el órgano gobernante *en el estado*, porque el pueblo los ha nombrado, *en el cuerpo polí-*

tico, delegados del todo. Esto compatibiliza perfectamente con nuestra conclusión de que la expresión más acertada respecto al régimen democrático no es "soberanía del pueblo". Es el dicho de Lincoln "gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo". Esto significa que el pueblo está gobernado por hombres elegidos por él y a los cuales ha confiado el derecho a mandar, para cumplir funciones de naturaleza y duración determinadas, y sobre cuya actuación conserva una fiscalización regular, la primera de todas por medio de sus representantes y de las asambleas así constituídas.[16]

* *

Además, en lo que concierne a la noción misma de pueblo diré que el concepto moderno de "pueblo" tiene una larga historia y arranca de una singular diversidad de significados que se han fundido entre sí.[17] Pero considerando únicamente la significación política de la palabra, baste decir que pueblo es la multitud de personas que, unidas bajo leyes justas, por la mutua amistad, y para el bien común de sus humanas existencias, constituyen una sociedad política o un cuerpo político. La noción de cuerpo político entraña los miembros orgánicamente unidos que componen el cuerpo político. Así, cuanto hemos dicho respecto a cuerpo político y nación o cuerpo político y estado es igualmente válido para pueblo y nación, y pueblo y estado. Y aun más: dado que el pueblo está integrado por personas las cuales no sólo forman un cuerpo político, sino que cada una tiene su propia alma y su destino supratemporal, el concepto de pueblo es el más elevado y noble de todos los conceptos básicos que estamos analizando. El pueblo es la sustancia misma, la sustancia libre y viva del cuerpo político. El pueblo está por encima del estado, no es para el estado, sino que el estado es para el pueblo.

Finalmente me gustaría destacar que el pueblo tiene una necesidad especial del estado, precisamente porque éste es un organismo particular que se ocupa del cuidado del todo, por lo que normalmente tiene que defender y proteger al pueblo en sus derechos y la mejora de sus vidas contra el egoísmo y el particularismo de los grupos o clases privilegiadas. En la vieja Francia el pueblo y el rey se apoyaban mutuamente, aunque de un modo ambiguo, en su lucha contra la supremacía de los grandes señores feudales o de la nobleza. En los tiempos modernos ha ocurrido lo mismo con el pueblo y el estado respecto de la lucha por la justicia social. Sin embargo, como ya hemos visto, este proceso normal, si se corrompe a causa del absolutismo del estado totalitario, que se eleva a sí mismo a norma suprema del bien y del mal, conduce al pueblo a la infelicidad y la esclavitud; el pueblo empeora y corre riesgos si se entrega a un estado, por bueno que sea, si antes éste no ha sido despojado de su sedicente soberanía así como de las deficiencias de hecho del cuerpo político en sí. Con el fin de mantener y hacer fructífero el movimiento de mejora social respaldado por el estado, así como de restituir nuevamente el estado al lugar que por naturaleza le corresponde, es necesario que muchas funciones que en la actualidad ejerce se distribuyan entre varios órganos autónomos de un cuerpo político de estructura pluralista, tanto después del período de capitalismo de estado como del socialismo de estado, o, esperémoslo así, dentro del mismo proceso de la presente evolución. Es también necesario que el pueblo tenga la voluntad, y los medios, de asegurar su fiscalización sobre el estado.

[16] Véase *Scholasticism and Politics* (New York: MacMillan Co., 19. pp. 107-109.

[17] Vease nuestro libro *Raison et raisons* (Paris, Luf. 1947), cap. XI

CAPITULO SEGUNDO

EL CONCEPTO DE SOBERANIA

I

El tema de discusión

Ningún concepto ha suscitado tantas controversias y opiniones contradictorias, ni ha envuelto a los juristas y teóricos políticos del siglo XIX en un laberinto tan desesperante como el de soberanía. La causa es quizás que el significado original, genuinamente filosófico, del concepto, no ha sido lo bastante examinado, comprobado y tomado en serio por ellos desde su mismo comienzo.

En la misma medida con que se desarrollaban los críticos problemas prácticos relativos al derecho internacional, aumentaban y se extendían las controversias sobre la soberanía del estado, considerada en su aspecto externo, o sea de las relaciones entre estados. Se planteó la cuestión de si la comunidad internacional como un todo no es la verdadera detentadora de la soberanía, en lugar de los estados individuales.[1] En algunas esferas se llegó incluso a dudar de la noción misma de

[1] Robert Lansing: *Notes on Sovereignity* (Washington, Fundación Carnegie para la Paz Internacional, 1921), cap. II, "Notes on world sovereignity". Reimpreso por el *American Journal of International Law*, enero de 1921.

soberanía.[3] Tal fué la posición adoptada por Triepel, y luego por otros internacionalistas como Edmunds[5] y Foulke.[6] Sin embargo, ese reto al concepto de soberanía quedó solamente con carácter de naturaleza jurídica, sin llegar hasta las raíces filosóficas de la materia.

Mi propósito en este ensayo es analizar el concepto de soberanía, no en términos de teoría jurídica sino de filosofía política. Estimo que los fundamentos para proceder así son inmejorables, ya que soberanía, en sus orígenes históricos, es, como ya observara Jellinek, "un concepto político que se transformó posteriormente"[8], con vistas a asegurar un fondo jurídico al poder político del estado.

Mi respuesta es que la filosofía política debe desembarazarse tanto del concepto como de la palabra soberanía, no porque sea una expresión anticuada[9], ni en virtud de una teoría sociológico-jurídica de la "ley objetiva"[10], ni sólo porque el concepto de soberanía cree laberintos teóricos en el campo del derecho internacional, sino porque, considerado en su significado puro, y en la perspectiva del adecuado reino conceptual a que pertenece —la filosofía política— tal concepto es

[3] Hymen Ezra Cohen: *Recent Theories of Sovereignty* (Chicago, University of Chicago Press, 1937) pp. 82 y sigs.

[5] Sterling E. Edmunds: *The Fourth Law of Nations* (Washington, Byrne & Co., 1925).

[6] Roland R. Foulke: *A Treatise on International Law* (Philadelphia, John C. Winston Co., 1920) "La palabra soberanía es ambigua. No queremos perder tiempo persiguiendo sombras y por consiguiente desechamos totalmente esta palabra. La voz 'independencia' indica suficientemente cualquier idea implicada en el empleo de la soberanía, necesaria para su conocimiento en el estudio del derecho internacional", p. 69.

[8] Georg Jellinek: *Recht des modernen Staates. Allgemeine Staatslehre* (Berlín, 1900), p. 394.

[9] Hugo Preuss: *Gemeinde, Staat und Reich als Gebietskörperschaften* (Berlín, 1889). Charles E. Merriam: *History of the Theory of Sovereignty since Rousseau* (New York, Columbia University Press, 1900).

[10] León Duguit: *Law in the Modern State* (New York, Viking Press, 1919). Estoy de acuerdo con Duguit respecto a la necesidad de descartar tanto el concepto de la no-responsabilidad del estado como el de la soberanía estatal, aunque no en cuanto a las razones sobre las cuales funda sus conclusiones.

intrínsecamente erróneo[8] y está destinado a confundirnos si lo mantenemos y seguimos utilizándolo, aun presuponiendo que ha sido aceptado por demasiado tiempo y con excesiva amplitud para que sea permisible rechazarlo, e ignorando las falsas connotaciones que le son inherentes.

¿Es una observación algo pedante, pero permisible en este punto y hora, referirse a la precisión en el empleo de las palabras?

Así como las palabras *civitas* y πόλις han sido traducidas frecuentemente por "estado" (aun cuando su nombre más apropiado es "república" o "cuerpo político", y no "estado"), también las palabras ἄρχων y "princeps" ("gobernante" o "gobernador") lo han sido como "soberano".[8] Esto constituye una engañosa traducción que enturbia el problema desde el comienzo. *Principatus* ("principado") y *suprema potestas* ("potestad suprema" o "poder supremo") significan simplemente "la más alta autoridad gobernante" y no "soberanía" como se ha significado desde que esta palabra hizo su primera aparición en el vocabulario de la teoría política. Inversamente, "soberanía" es interpretada como *majestas* en latín y ἀρχὴ τέλειος en griego, cosa que se sabía perfectamente en tiempos de Jean Bodin.[10]

[8] Desde otro punto de vista filosófico, ésta es también la posición de Harold J. Laski. Vease sus *Studies in the Problem of Sovereignty* (New Haven, Yale University Press, 1917, y *A Grammar of Politics* (New Haven, Yale University Press, 1925).

El profesor MacIver en su libro *The Web of Government*, se opone al concepto de soberanía de un modo notablemente enérgico (R. M. MacIver: *The Web of Government*, New York, MacMillan Co., 1947), pp. 48-51 y 69-73).

[8] Aristóteles: *La Política*, en donde Aristóteles dijo βάρος, en la traducción de Oxford, bajo la dirección de W. D. Ross, se tradujo *sovereign* (soberano). Tomás de Aquino: *Summa Teológica*, donde Tomás de Aquino dice *princeps*, la traducción efectuada por los dominicos ingleses dice *sovereign* (soberano).

[10] Jean Bodin: *De la république* (París, Chez Jacques Dupuy, 1583), lib. I, cap. VIII.

II

El príncipe soberano de Jean Bodin

Jean Bodin está justamente considerado como el padre de la teoría moderna de la soberanía. Para Bodin, el rey no poseía una soberanía supramundana, la cual no tiene absolutamente nada superior a ella. Dios estaba por encima del rey, y el poder supremo del monarca sobre sus súbditos quedaba al mismo tiempo sometido "a la ley de Dios y de la naturaleza"[11] y a los requerimientos del orden moral.[12] Pero el rey era soberano,

[11] De la misma obra de Bodin, libr. I, cap. VIII.

[12] Max Adam Shepard ("Sovereignty at the Crossroads: A Study of Bodin", *Political Science Quarterly*, XLV (1930), pp. 580-607) ha insistido en que Bodin se hallaba en la encrucijada entre la noción medieval del príncipe sometido a la ley (ley humana), no en cuanto a su *vis coactiva* sino respecto a su *vis directiva* (*Summa Teológica*, cap. I, II, 90-5 ad 3) y la noción moderna (monista) del príncipe, completamente liberado de cualquier ley sobre la tierra. Véase también la opinión del profesor Charles McIlwain sobre Bodin y Hobbes en su artículo "Sovereignty in the present World", *Measure*, tercer número de 1950. Es cierto que Bodin, inevitablemente, fué en cierta medida tributario de la Edad Media y no recorrió toda la distancia cubierta posteriormente por Hobbes y Austin. Pero si bien confinó al soberano a respetar el *jus gentium* y la ley constitucional de la monarquía (*leges imperii*) fué porque, en su opinión, cuando se llegaba a tales cosas como la inviolabilidad de la propiedad privada, o a los preceptos del *jus gentium*, o a las "leyes del reino" como la Ley Sálica que expresan el acuerdo fundamental en el cual se origina el poder del príncipe, las leyes y tribunales humanos eran solamente *la expresión o los órganos de la propia Ley Natural*, de modo que como resultado, sus pronunciamientos eran válidos incluso con respecto al soberano. Este punto de vista peculiar de Bodin (basado además en una idea errónea del derecho natural) hubo de ser desechado por los teorizantes posteriores de la soberanía, y en este sentido se quedó en esa encrucijada de que habla Shepard, o sea a mitad de camino. Sin embargo, subsiste el hecho de que el soberano de Bodin quedaba sólo sujeto al derecho natural, y a ninguna ley humana cualquiera diferenciada de ese derecho natural, lo que constituye la médula del absolutismo político.

Sobre Jean Bodin véase ROGER CHAUNIÉS, *Jean Bodin auteur de la République* (París, 1914); A. PONTHIEUX, *Quelques documents inédits sur Jean Bodin*, Revue du XVIe siècle, vol. XV (1928), fasc. 1-2; A. GARDIER, *Jean Bodin* (Milán, 1935); PIERRE MESNARD, *L'Essor de la philosophie politique au XVIe siècle* (París, Boivin, 1936), pp. 473-546; *La République de Jean Bodin et la critique de la morale d'Aristote*, "Revue Thomiste", vol. III (1949).

el rey poseía la soberanía humana. Oigamos a Bodin en sus propias palabras:

"Il est icy besoin de former la definition de souveraineté, par ce qu'il n'y a ny jurisconsulte, ny philosophe politique, qui l'ayt definie"[13]

"La souveraineté est *la puissance absolue et perpetuelle d'une republique*"[14]

"Ceste puissance est *perpetuelle*"[15], es decir, "pour la vie de celuy qui a la puissance"[16], en oposición a aquellos que "ne son que dépositaires, et gardes de ceste puissance jusques a ce qu'il plaise au peuple ou au Prince la revoquer"[17]

"Si le peuple octroye sa puissance a quelcun tant qu'il vivra, en qualité d'officier, ou lieutenant, ou bien pour se descharger seulement de l'exercice de sa puissance, en ce cas il n'est point souverain, ains simple officier, ou lieutenant, ou régent, ou gouverneur, ou gardien et bail de la puissance d'autruy"[18] Pero "*si la puissance absolue luy est donnée purement et simplement*, sans qualité de magistrat, ny de commissaire, ny forme de precaire, *il est bien certain que cestuy-là est, et se peut dire monarque souverain, car le peuple s'est dessaisi et depouillé de sa puissance souveraine, pour l'ensaisi-*

[13] Bodin, obra mencionada, lib. I, cap. VIII, p. 122: "Es necesario dar aquí la definición de soberanía porque no hay ni jurisconsulto ni filósofo político que la haya definido" (The Six Bookes of a Commonweale written by J. Bodin, a famous Lawyer, and a man of great Experience in matters of State, out of the French and Latine Copies, done into English, by Richard Knolles, London, Impress G. Bishop, 1606, p. 84).

[14] "La soberanía es *la potencia absoluta y perpetua de una República*".

[15] "Este poder es *perpetuo*".

[16] "Por el término de la vida de quien detente ese poder".

[17] "No son más que depositarios y guardianes de ese poder hasta que le plazca al pueblo o al príncipe revocarlo".

[18] "Si el pueblo otorga su poder a alguien de por vida, en calidad de oficial, o teniente, o bien para descargarse solamente del ejercicio de su autoridad, en ese caso no es en absoluto soberano, sino simple oficial, o teniente, o regente, o gobernador, o guardián y arrendatario de la autoridad ajena".

ner et investir: et a luy, et en luy transporté tout son pouvoir auctorité, prérogatives, et souverainetés" [19]

Ahora bien, ¿qué significa "puissance *absolue*?" "*Le peuple ou les seigneurs d'une République peuvent donner purement et simplement la puissance souveraine et perpetuélle à quelcun pour disposer des biens, des personnes, et de tout l'estat a son plaisir, et puis le laisser à qui il voudra, et tout ainsi que le propietaire peut donner son bien purement et simplement,* sans autre cause que de sa libéralité, qui est la vraye donation: et qui ne reçoit pas de conditions, estant une parfaite et accompue" [20]

Así "*le Monarque est dessus du peuple*".[21]

Y "le point principal de la majesté souveraine et puissance absolue, gist principalement à donner loy aux subjects en general sans leur consentement" [22]

"*Le Prince souverain n'est tenu a rendre conte qu'a Dieu*".[23]

"*Le Prince souverain ne doit serment qu'à Dieu*",[24]

"*La souveraineté n'est limitée, ny en puissance, ny en charge, ny à certain temps*",[25]

[19] Pues "si el poder absoluto se le entrega puramente y simplemente, sin cargo de magistrado, ni se comisario ni de manera precaria, es por completo evidente que ese es, y se puede llamar monarca soberano pues el pueblo se ha desprendido y despojado de su poder soberano para investirlo y en él y sobre él se halla transferido todo su poder, autoridad prerrogativas y soberanías"

[20] "El pueblo o los señores de una República pueden otorgar puramente y simplemente el poder soberano y perpetuo a alguien para que disponga de los bienes, de las personas, y de todo el estado a su antojo, y entregarlo después a quien le plazca, del mismo modo que el propietario puede entregar sus bienes puramente y simplemente, sin otro motivo que su liberalidad lo cual es la verdadera donación, y que no admite condicionalidades, una vez perfeccionada y realizada".

[21] Así "el monarca queda *erguido del pueblo*"

[22] Y "el punto principal de la majestad soberana y poder absoluto consiste principalmente en dar leyes a los súbditos en general sin su consentimiento"

[23] "*El Príncipe soberano no tiene que rendir cuentas sino a Dios*"

[24] "*El Príncipe soberano no puede prestar juramento sino a Dios*"

[25] "*La soberanía no está limitada ni en poder, cargo ni tiempo determinado*"

"Le Prince est l'image de Dieu" [26]

"*Or tout ainsi que ce grand Dieu souverain ne peut faire un Dieu pareil a luy*, attendu qu'il est infini, et qu'il ne se peut faire qu'il y ayt deux choses infinies, par demostration necessaire: aussi pouvons nous dire que le Prince que nous avons posé comme l'image de Dieu, ne peut faire un subject égal à luy, que sa puissance ne soit anéantie".[27]

III

El error original

Está perfectamente clara la posición de Bodin. Puesto que el pueblo se ha despojado y privado absolutamente de su poder para transferirlo al soberano, e investirlo con él, entonces el soberano ya no forma parte del pueblo y del cuerpo político "queda separado del pueblo", ha sido convertido en un todo, un todo *separado* y trascendente, que se encarna en su viviente persona soberana, y merced a lo cual el otro todo, el todo inmanente del cuerpo político, es gobernado desde arriba. Cuando Jean Bodin dice que el príncipe soberano es la imagen de Dios, esta frase debe interpretarse con la plenitud de su fuerza, e implica que el soberano —sometido a Dios, pero que no tiene que rendir cuentas sino a Él— trasciende el todo político lo mismo que Dios trasciende el Cosmos. Una de dos, o soberanía no significa nada, o implica poder supremo *separado* y *trascendente* —no en la cúspide, sino *por encima* de ella ("par dessus tous les subjects") que gobierna *desde*

[26] "*El Príncipe es la imagen de Dios*"

[27] "*Y del mismo modo que ese gran Dios soberano no puede hacer un Dios semejante a Él*, por cuanto es infinito y no puede darse que haya dos cosas infinitas, por demostración necesaria también podemos afirmar que el príncipe que hemos establecido a semejanza e imagen de Dios, no puede hacer igual a él a ningún súbdito, sin que su autoridad quede aniquilada".

arriba a todo el cuerpo político. Por eso dicho poder es absoluto (ab-soluto, es decir, desligado, separado), y consiguientemente ilimitado, tanto en extensión como duración, y sin tener que rendir cuentas a nadie en la tierra.

Permítasenos observar a este respecto que no hay mando sin cierto tipo de separación. *Separatus ut imperet*, "sepárate para mandar", decía Anaxágoras, del νοῦν (*noun*) o Intelecto divino. En fin de cuentas, ¿no se aparta cualquier hombre, una vez investido de autoridad, al comenzar por apartarse de los demás en cierta medida, por medio de un gran sillón o una oficina o despacho menos accesible? Sin embargo, el nudo de la cuestión reside en qué clase de separación sea ésta. Con respecto al mando político esta separación es verdadera y genuinamente necesaria sólo como una manera *existencial* o condición para el *ejercicio* del derecho a gobernar. Pero con la soberanía se exige la separación como una cualidad *esencial*, consustanciada con la mera *posesión* de ese derecho, el cual se presume ha entregado el pueblo por completo, de manera que toda la esencia del poder —monádico en lo sucesivo, tan indivisible como la persona misma del monarca— reside solamente en el soberano.

Aquí nos hallamos frente al error fundamental del concepto de soberanía y el error original de los teóricos de la soberanía. Ellos sabían que el derecho al autogobierno lo posee el pueblo naturalmente. Mas para la consideración de este *derecho* sustituyeron el del *poder* total de la república. Ellos sabían que el "príncipe" recibe del pueblo la autoridad de que se halla investido. Pero pasaron por alto y olvidaron el concepto de *vicariato* (o delegación) expuesto por los autores del medioevo. Y lo sustituyeron por el concepto de la transferencia física y donación.

En otras palabras: encararon la cuestión en términos de *bienes* (o de *poder* material) retenidos en propiedad o fideicomiso, en lugar de enfocarlo en términos de derechos poseídos por esencia o participación. Un bien material determinado poseído por uno, no puede poseerlo otro al mismo tiempo, y sólo puede plantearse una cuestión de transferencia o donación. Pero uno puede poseer un derecho como cosa inherente a su propia naturaleza, como algo perteneciente a él, y poseerlo, además, otro, como participación. Dios posee por esencia el derecho a mandar; el pueblo posee ese mismo derecho, tanto por participación en el derecho divino cuanto por ciencia, en la medida en que es un derecho humano. Los "vicarios" del pueblo o diputados por el pueblo poseen (poseen realmente) este derecho sólo como participación en el derecho del pueblo.[38]

Entonces, en realidad, e incluso en el caso de la monarquía —pero no absoluta— debiera haberse mantenido, dado que el príncipe es el "vicario de la multitud", o diputado por el pueblo, que su derecho en tal capacidad es el mismo derecho del pueblo, del cual ha sido hecho partícipe por depósito o fideicomiso del pueblo, y que sigue detentándolo el pueblo en lugar de haberle sido desarraigado para transferírselo a él. Por tanto, el príncipe tendría que haber sido considerado como en la cúspide (mas no por encima de la cúpide) de la estructura política, como una parte *representativa* del todo (y no un todo separado) o como una persona constituida para el ejercicio de la más alta autoridad en el cuerpo político, que tiene la posesión de la misma en *vicariato* como un máximo de *participación* en este derecho naturalmente poseído por el pueblo. Tal príncipe —cuyo concepto jamás se materializó en la historia humana, salvo quizás, en cierta medida, en el caso de San Luis (Luis IX de Francia)— hubiera estado separado del pueblo por la condición existencial exigida para el ejercicio del derecho a mandar. Pero jamás hubiera estado dividido del pueblo en cuanto a la posesión de este derecho,

[38] Véase Juan Bodin: *De la République*, cap. V, pp. 153-58.

¡sino al contrario!, ya que lo poseía por delegación y participación. Hubiera tenido que responder ante el pueblo. Hubiera sido un rey, pero no un rey absoluto; un príncipe, pero no un príncipe soberano.

IV

Significado de la soberanía. El Dios mortal hobbesiano

El concepto de soberanía tomó forma definida en el momento en que la monarquía absoluta surgía en Europa. Ninguna noción correspondiente ha sido utilizada en la Edad Media con respecto a la autoridad política. Santo Tomás trató del príncipe, no del soberano. En las épocas feudales el rey no era sino un señor de señores, cada uno de los cuales poseía sus propios derechos y poder. Los juristas de los reyes medievales sólo prepararon de una manera más o menos remota, la noción moderna de soberanía, la cual se fué imponiendo desde los tiempos de Jean Bodin en adelante a los juristas de la edad barroca.

Incluso dejando a un lado la teoría del *derecho divino* de los reyes[38], que floreció en tiempos de Luis XIV, el criterio imperante era que el rey como persona poseía un derecho natural e inalienable a gobernar a sus súbditos desde arriba. Una vez que el pueblo había llegado a un acuerdo sobre las leyes fundamentales del reino, y otorgado poder sobre él al rey y a sus descendientes, el pueblo quedaba privado de todo derecho a gobernarse, y el derecho natural de gobernar el cuerpo político residía, en lo futuro, única y plenamente en la persona del rey. Así, el monarca tenía derecho al poder supremo que

[38] Este es, poder absoluto conferido directamente al rey por Dios y no indirectamente a través del pueblo que le transfiere el "poder absoluto de la República" al monarca.

era *natural* e *inalienable*, y a tal extremo inalienable que los reyes destronados y sus descendientes seguían conservando ese derecho para siempre, independientemente de cualquier consideración sobre la voluntad de los súbditos.

Y como este derecho natural e inalienable al poder supremo residía solamente en la persona del rey, con respecto al cuerpo político, pero independientemente de mismo, el poder del monarca era supremo no sólo como el poder más sobresaliente de la parte más elevada del cuerpo político, sino como un poder monádico y supremo que estaba por *encima* del cuerpo político y *separadamente* de él. Así, el rey reinaba sobre sus súbditos desde lo alto, y se ocupaba del bien común desde arriba; era la imagen y semejanza de Dios (privilegio real que iba a ir en detrimento de Dios posteriormente). Y cualquier restricción de la suprema independencia y poder del rey, únicamente podía provenir de una libre y graciosa concesión otorgada por el monarca (aun cuando, en realidad, cedía ante la presión) a tal o tales partes del populacho total de abajo.

Tal era la idea y el propósito por los cuales se acuñó la palabra soberanía.[39] No podemos emplear el concepto sobera nía sin evocar, aun inadvertidamente, aquella derivación original.

* *

¿Cuál es, entonces, el adecuado y genuino significado de la noción de soberanía?

Soberanía significa dos cosas: primero, un derecho a la independencia y el poder supremos, el cual es un derecho

[39] Quiero decir en el vocabulario de la teoría política. La palabra "soberano" (del bajo latín *superanus*, "Et optimatum und ne. princeps") se empleó antaño en el lenguaje común, significando cualquier funcionario investido de autoridad superior por ejemplo, juez superior. Du Cange (véase *Summa Teologica*) glosa un edicto del rey francés Carlos V, dictado en 1367 que dice: "Voulons et ordonnons que se [illegible] le Bailli ou autre leur Souverain."

natural e inalienable, segundo, un derecho a una independencia y un poder, los cuales, dentro de su esfera, son supremos de una manera *absoluta o trascendente*, y no *comparativamente* ni tampoco como la *parte más sobresaliente* del todo. En otros términos, está *separado* del todo, al que gobierna el soberano, y la independencia del soberano con respecto a ese todo y sus poderes sobre él, son supremos. Su independencia y poder no son sólo supremos en *relación* con cualquier otra parte del todo político, como cima o parte más elevada de ese todo; son *absolutamente* supremos, o sea que están por encima del todo en cuestión.

La Soberanía es una propiedad absoluta e indivisible, que no puede contener ni admite grados, y que pertenece al soberano independientemente del todo político, por derecho propio.

Tal es la soberanía genuina, la soberanía que creyeron poseer los reyes absolutos, noción que heredaron de ellos los estados absolutos, y cuya plena significación salió a luz en el estado hegeliano, y mucho antes de Hegel, en el *Dios Mortal* hobbesiano.

Releamos a este respecto la inolvidable página de Hobbes. "Por cuanto el acuerdo de las criaturas irracionales es natural, dice Hobbes, el de los hombres es sólo por Contrato, lo que es Artificial; y por consiguiente no es de extrañar que se precise algo más (además del Contrato) para lograr que su Acuerdo sea constante y duradero: lo cual es un Poder Común capaz de librarlos del temor y de dirigir sus actos en pro del Beneficio Común.

"La única manera de erigir ese Poder Común, para defenderlos de una invasión de Extranjeros y de las injusticias de uno y otro, y por consiguiente darles la seguridad necesaria para que puedan alimentarse de su propia industria y de los frutos de la Tierra y vivir contentos, es *confiriendo todo su poder y fuerza a un Hombre, o a una Asamblea de hombres,*

que pueda reducir todas sus Voluntades, por pluralidad de votos, en una sola Voluntad: lo cual quiere decir, designar un Hombre o una Asamblea de hombres para que encarne a sus personas, que todo el mundo confiese y reconozca ser Autor de cualquier decisión que en nombre de sus Personas adopte, con respecto a la Paz y la Seguridad Comunes, la Persona o Asamblea investidas, y que en ello todos sometan sus Voluntades a su Voluntad, y sus Juicios a su Juicio. Lo cual es algo más que Consentimiento o Concordia, *es una verdadera Unidad de todos ellos en una sola Persona*, hecha mediante Contrato de cada hombre con cada hombre, de tal forma como si cada hombre dijera a cada hombre: "Yo autorizo y cedo mi Derecho de Gobernarme a este Hombre, o a esta Asamblea de hombres, con esta condición que tú le cedas también tu Derecho y que Autorices todas sus acciones de la misma manera". Hecho esto, la Multitud, unida en una persona, se llama *República*, en latín *civitas*. Así se genera el gran LEVIATÁN, *o mejor (para hablar con mayor reverencia) el* DIOS MORTAL al cual debemos, bajo el *Dios Inmortal*, nuestra paz y defensa. Y por esta Autoridad, dada a él por todos y cada uno de los hombres de la república, *él tiene el uso de tanto Poder y Fuerza que le han sido conferidos, que incluso puede por el terror conformar la voluntad de todos ellos*, por la Paz interior y la mutua ayuda contra los enemigos del exterior. *Y en él consiste la Esencia de la República;* la cual (para definirla) es Una Persona que Actúa como una gran Multitud, merced al Contrato natural de todos ellos, con lo cual lo han convertido en el Autor, a fin de que emplee la fuerza y los medios de todos ellos, como juzgue pertinente para su Paz y Defensa Comunes.

"Y esta Persona es llamada SOBERANO, *y se dice de ella que tiene* PODER SOBERANO: *y quienes le rodean son* SÚBDITOS *suyos".*[31]

[31] *Leviathan*, ed. R. A. Waller (Cambridge: At the University Press 1904), part. II cap. XVII.

V

Ni el cuerpo político ni el estado son soberanos

Ahora bien, ¿qué ocurre, realmente, primero con relación al cuerpo político y, segundo, con respecto al estado?

El *cuerpo político* tiene derecho a la autonomía plena. Primero, a la plena autonomía *interna*, o sea con respecto a sí mismo; y, segundo, a la plena autonomía *externa*, o con relación a los demás cuerpos políticos.

La plena autonomía *interna* del cuerpo político significa que se gobierna con una independencia suprema relativa (es decir, mayor que la de cualquiera de sus partes); de modo que ninguna de esas partes puede, mediante usurpación de gobierno, sustituir al todo ni limitar la libertad de acción del mismo; significa, además, que se gobierna con un poder supremo relativo (o mayor que el de cualquiera de sus partes); de forma que ninguna de esas partes puede, sustituyendo al todo, limitar el poder máximo de que disfrutan los organismos de gobierno, a través de los cuales se rige a sí mismo el propio todo.

La plena autonomía *externa* del cuerpo político quiere decir que goza de una independencia relativamente suprema con respecto a la comunidad internacional, o sea, una independencia que la comunidad internacional —que en tanto sea una entidad meramente moral y no exista como sociedad política carece de independencia política propia— no tiene derecho ni poder obligatorio para disminuirla con respecto a sí misma. Por consiguiente, cada cuerpo político, mientras no integre una sociedad política más amplia y superior, no tiene sobre sí en la tierra ningún poder al que se vea obligado a obedecer. La plena autonomía externa del cuerpo político importa también la facultad de ejercer externamente el poder máximo de llevar la guerra contra otro cuerpo político.

El derecho del cuerpo político a esta plena autonomía deriva de su propia naturaleza como sociedad perfecta y autosuficiente: naturaleza digámoslo de pasada, que los actuales cuerpos políticos están perdiendo en realidad, cada vez en mayor medida, de manera que mantienen su derecho a la plena autonomía sólo como un vestigio y porque no se hallan todavía integrados en una sociedad política más amplia, realmente perfecta y que se baste a sí misma. En cualquier caso, cuando un cuerpo político decide pasar a formar parte de una sociedad política mayor, digamos una sociedad política federal, renuncia, por el mismo principio, a sus derechos de plena autonomía, aunque conserva de hecho y derecho una autonomía limitada, mucho más limitada, evidentemente, en lo externo que en lo interno.

Ahora bien, digo que el derecho del cuerpo político a la plena autonomía, que acabo de analizar, es un derecho natural y hasta un derecho *inalienable*: quiero decir *en el sentido* de que nadie puede privarlo de ese derecho; pero *en modo alguno en el sentido* de que la plena independencia en cuestión sea inalienable en sí, y que el cuerpo político no pueda ceder ese derecho, si reconoce que ha dejado de ser una sociedad perfecta y autosuficiente, y consiente en integrar una sociedad política mayor. Por consiguiente, la plena autonomía del cuerpo político implica el *primer* elemento inherente a la soberanía genuina, es decir, un derecho *natural* y —en un sentido— *inalienable* a la independencia suprema y el poder supremo. Mas no implica el segundo elemento. Porque está claro que el cuerpo político no se gobierna a sí mismo *separadamente de sí mismo* y *por encima de sí*. Con otras palabras: su poder e independencia supremas son sólo comparativas o relativamente supremas (como corresponde a este todo dado en relación con sus partes, y también con respecto a la comunidad no organizada de los otros todos). Así, el *segundo* elemento inherente a la soberanía genuina, o sea el carácter supremo de independencia y poder

absoluto y *trascendente*, que en la auténtica soberanía están supremamente *separadas* de y *por encima* del todo regido por el soberano (y que en la esfera externa tiene incluso la posibilidad de cualquier sociedad política mayor y superior, cosa que repugna en sí a la mera esencia del soberano), repito: el segundo elemento inherente a la soberanía genuina no se ajusta, a todas luces, al concepto mismo de la plena autonomía del cuerpo político.

Consideremos ahora al estado. El estado es una parte y un organismo instrumental del cuerpo político. Por lo tanto, no goza de independencia suprema con respecto al todo, de supremo poder sobre el todo, ni de ningún derecho propio a tal independencia y poder supremos. Solamente tiene independencia y poder supremos con respecto a las otras partes del cuerpo político, sometidas a sus leyes y administradas en virtud de la estructura básica o constitución que el cuerpo político ha determinado por sí y ante sí. Y el ejercicio de este derecho por parte del estado sigue sujeto a la fiscalización del cuerpo político.

En cuanto a su esfera de actividad *externa*, la tiene sólo en representación del cuerpo político y bajo su control, o sea que el estado disfruta, con respecto a la comunidad internacional, de un derecho a la independencia suprema, la cual (como ya hemos visto a propósito del cuerpo político) es sólo *comparativamente* y *renunciablemente* suprema, asimismo puede también ejercitar el poder máximo al declararle la guerra a otro estado.

Como resultado de lo expuesto, ni el *primer* elemento inherente a la soberanía genuina, a saber, el derecho *natural e inalienable* a la independencia y poder supremos, ni el *segundo* elemento, o sea el carácter supremo de esa independencia y

poder *absoluto* y *trascendente*, que en la soberanía pura está supremamente *separado* y *por encima* del todo regido por el soberano (y que en la esfera externa tiene incluso la posibilidad de cualquier sociedad política mayor y superior, cosa que repugna en sí a la mera esencia del soberano), ni el primero ni el segundo elemento inherentes a la soberanía genuina pueden, en modo alguno, adscribirse al estado. El estado no es ni ha sido jamás genuinamente soberano.

VI

Ni tampoco el pueblo. El estado soberano de Rousseau

Para resumir, diremos que el concepto de soberanía, tomado en su significado genuino y apropiado, no es aplicable al cuerpo político, con excepción del primero de los dos elementos implícitos; ni se aplica al estado de ningún modo.

No es permisible ninguna duda en el empleo del término soberanía en cualquier sentido impropio, significando simplemente el derecho natural del cuerpo político a la plena autonomía, o el derecho que el estado recibe del cuerpo político a la independencia máxima y máximo poder, con relación a las otras partes y demás organismos de poder de la sociedad política o con respecto a las relaciones externas entre estados. Sin embargo, al proceder así, se corre el riesgo de caer envueltos en la peor de las confusiones, ya que la palabra soberanía siempre comporta obscuramente su significación genuina y original. Y así, podríamos olvidar que ninguna entidad humana tiene, en virtud de su propia naturaleza, el derecho de gobernar a los hombres. Todo derecho al poder, en la sociedad política, lo posee un hombre o un organismo humano en la medida en que constituyen una *parte* del cuerpo político al servicio del bien común, parte que ha recibido ese derecho, dentro de

ciertas limitaciones fijas, del pueblo que ejerce su derecho fundamental a gobernarse.

En lo que se refiere, finalmente, al pueblo, el segundo elemento inherente a la soberanía genuina —o sea el carácter supremo de independencia y poder *absoluto* y *trascendente*, que por ser genuina soberanía están supremamente separados y por encima del todo gobernado por el soberano— es evidente que no se halla presente en el pueblo como no lo está en el cuerpo político. Por tanto, es preferible decir de él, como del cuerpo político, que goza de un derecho natural e inalienable a la *plena autonomía*, es decir, al poder e independencia comparativamente supremos con relación a cualquier parte del todo mismo, de que está integrado, y con el fin de mantener a ese todo en existencia y actividad. Como ya observamos en el capítulo anterior[32], sería simple necedad concebir al pueblo gobernándose *separadamente de sí mismo y por encima de sí mismo*.

* *

Sin embargo, tan descabellada noción la hallamos en la médula misma del *Contrato Social* de Juan Jacobo Rousseau. El mito de la *volonté générale* —que no es de ninguna manera una simple voluntad mayoritaria, sino una voluntad monádica, superior e inviolable, emanada del pueblo como una sola unidad, y la cual "siempre tiene razón"...[33] fué sólo el medio para transferir al pueblo el poder absoluto, separado y trascendente del rey, manteniéndolo separado y trascendente, de tal forma que por la misma operación de la

[32] Véase p. 26.

[33] Juan Jacobo Rousseau: *Contrato Social*. "De lo precedente se deduce que la voluntad general siempre tiene razón" "¿Por qué la voluntad general siempre tiene razón, y por qué invariablemente desea la prosperidad de todos y cada uno ?"

voluntad general el pueblo, transformado en un solo soberano, poseyera un poder separado, absoluto y trascendente, un poder desde arriba de sí mismo en su calidad de multitud de individuos. Como Rousseau decía *"le pacte social donne au corps politique un* POUVOIR ABSOLU *sur tous ses membres, et c'est ce même pouvoir qui, dirigé para une volonté générale, porte le nom de* SOUVERAINETÉ".[34] "*La souveraineté, n'étant que l'exercice de la volonté générale, ne peut jamais s'aliéner, et le souverain qui n'est qu'un être collectif,* NE PEUT ÊTRE REPRÉSENTÉ QUE PAR LUI MÊME".[35] "*L'autorité suprême ne peut pas plus se modifier que s'aliéner* LA LIMITER C'EST LA DÉTRUIRE".[36] "*La puissance souveraine n'est nul besoin de garant envers ses sujets Le souverain,* PAR CELA SEUL QU'IL EST EST TOUJOURS CE QU'IL DOIT ÊTRE".[37]

Así, Rousseau, que no era un demócrata[38], inyectó en las nacientes democracias una noción de soberanía destructora para las mismas y apuntaba hacia el estado totalitario; porque en lugar de desembarazarse del poder absoluto y trascendente de los reyes, por el contrario, llevó aquel poder espúreo de los monarcas absolutos al punto de un abuso último inconcebible, a fin de regalarselo al pueblo. Con lo cual es necesario que "cada ciudadano se baile en perfecta independencia de los demás, *y excesivamente dependiente del estado... Por cuanto es solamente el poder del estado* el que hace la libertad de sus

[34] "El pacto social da al cuerpo político un poder ABSOLUTO sobre todos sus miembros, y es ese mismo poder el que, dirigido por una voluntad general, lleva el nombre de soberanía".

[35] La soberanía al no ser más que el ejercicio de la voluntad general no puede enajenarse jamás, y el soberano, que no es sino un ser colectivo, NO PUEDE SER REPRESENTADO SINO POR EL MISMO".

[36] *Contrato Social*. "... la autoridad suprema no puede ser modificada ni enajenada; limitarla es destruirla".

[37] "... el poder soberano no necesita de garantía alguna con respecto a sus súbditos El soberano, por la mera razón de serlo, siempre es lo que debe ser" (De la misma obra)

[38] "Si existiera una nación de dioses, estaría gobernada democráticamente. Pero un gobierno tan perfecto no cabe entre los hombres" (*Ibem*)

miembros.[39] El legislador, ese superhombre descrito en el *Contrato Social*, nos ofrece un anticipo del moderno dictador totalitario, cuya "gran alma es el verdadero milagro que debe probar" su "misión"[40], y que debe poder "alterar la constitución del hombre para reforzarla" [41] ¿No fué, además, Rousseau quien pensó que el estado tiene derechos de vida y muerte sobre sus ciudadanos? "Y cuando el príncipe le ha dicho: Es necesario para el estado que tú mueras, debe morir, puesto que ha vivido hasta entonces en seguridad bajo esa condición, y su vida ha dejado de ser simplemente un bien de la naturaleza, para ser un don condicional del estado" [42] Finalmente, en lo que concierne a las cuestiones religiosas, Rousseau insistió en que "el filósofo Hobbes es el único que ha visto con claridad el mal y el remedio, el único que haya osado proponer la reunión de las dos cabezas del águila *y de reducirlo todo a la unidad política, sin la cual jamás estará bien constituido el estado ni el gobierno*".[43] El estado de Rousseau no es más que el Leviatán hobbesiano, coronado con la voluntad general en vez de la corona de aquellos a quienes el vocabulario jacobino llamaba "les rois et les tyrans".

Pero volvamos a nuestro tema. Como resultado de los principios establecidos por Rousseau, y debido a la noción de

[39] El original dice así: "En sorte que chaque citoyen soit dans une parfaite indépendance de tous les autres, et dans une excessive dépendance de la cité. Cet il n'y a que la force de l'état qui fasse la liberté de ses membres"

[40] "La grande âme du législateur est le vrai miracle qui doit prouver sa mission"

[41] "Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état ... d'altérer la constitution de l'homme pour la renforcer"

[42] "Et quand le prince lui a dit: Il est expédient à l'État que tu meures il doit mourir, puisque ce n'est qu'à cette condition qu'il a vécu en sûreté jusqu'alors, et que sa vie n'est plus seulement un bienfait de la nature mais un don conditionnel de l'État"

[43] "De tous les auteurs chrétiens, le philosophe Hobbes est le seul qui ait bien vu le mal et le remède: qui ait osé proposer de réunir les deux têtes de l'aigle, et de tout ramener à l'unité politique, sans laquelle jamais état ni gouvernement ne sera jamais bien constitué"

que la independencia y poder supremos *trascendentales* del rey habían quedado sencillamente transferidos al pueblo, haciendo así que todos los individuos perdieran la totalidad de su propia independencia dentro de la indivisible *voluntad general*, se sostuvo como un principio que no necesita demostración, en tiempos de la Revolución francesa, que la soberanía del pueblo —absoluta, monádica y trascendente como toda soberanía— excluía la posibilidad de todo tipo de cuerpos particulares u organismos de ciudadanos que disfrutasen dentro del estado de cualquier clase de autonomía. "Importa, pues, que no exista ninguna sociedad parcial dentro del estado" [44]

Similarmente, tal transferencia al pueblo de la mística idea del derecho inalienable del rey al supremo poder *trascendente*, dió por resultado, en los primeros tiempos míticos, puramente rousonianos, de la filosofía democrática (espúreamente democrática), el hacer diputados del pueblo que eran meros instrumentos, privados de todo derecho a gobernar[45]: pese a que, en verdad, poseen ese derecho —por vicariato y por participación, pero real y efectivamente—, con todas las responsabilidades inherentes. Y es que al haber sido encargados por el pueblo

[44] "Il importe donc ... qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'état"

[45] "La souveraineté ne peut être représentée par la même raison qu'elle ne peut être aliénée. *Les députés du peuple ne sont donc ni ne peuvent être ses représentants. Ils ne sont que ses commissaires; ils ne peuvent rien conclure définitivement.* Toute loi que le peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle; ce n'est point une loi. Le peuple anglais pense être libre, il se trompe fort, il ne l'est que durant l'élection des membres du parlement: sitôt qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est rien. Dans les courts moments de sa liberté, l'usage qu'il en fait mérite bien qu'il la perde"

Traducción: "La soberanía no puede estar representada, por la misma razón que no puede enajenarse. *Los diputados del pueblo no son, pues, ni pueden ser sus representantes: no son más que sus comisarios, no pueden concluir nada definitivamente.* Toda ley que el pueblo en persona no haya ratificado, es nula; no es una ley. El pueblo inglés cree ser libre pero se equivoca de medio a medio; no lo es más que durante la elección de los miembros del Parlamento; elegidos éstos, ya es esclavo, no es nada. En los breves momentos de su libertad hace tal uso de ella que merece perderla"

de ejercer ese derecho —aunque dentro de ciertos límites fijos— a su plena autonomía, han sido, en la misma medida, investidos de autoridad, por virtud de la mera elección del pueblo y, primera y principal, por virtud del orden merced al cual Dios mantiene la naturaleza y las sociedades, y a través del cual, solamente, pueden los hombres comprometerse en conciencia a obedecer a otros hombres.

VII

Conclusiones

Creo yo que están claras las conclusiones a extraer de todas las precedentes consideraciones sobre el concepto de soberanía. Los textos principales que he glosado, de testimonios tan irrecusables como los de Jean Bodin, Thomas Hobbes y Juan Jacobo Rousseau, deberían bastar para ilustrarnos en cuanto al significado genuino de este concepto. A fin de pensar de una manera consistente en la filosofía política, deberíamos descartar el concepto de soberanía, que no es sino el concepto de absolutismo.

Pero el problema no es sólo una cuestión de palabras. Por supuesto, somos libres para decir "soberanía" mientras pensamos en plena autonomía o derecho a decidir su apelación, como podemos decir "omnipotencia" mientras pensamos en un poder limitado, o decir "tambor" cuando pensamos en una flauta. Sin embargo, el resultado de tal proceder, para nuestra manera de razonar y la inteligible intercomunicación entre las gentes, estimo que sería muy discutible. El profesor Quincy Wright observa, con mucha razón, "el estado todavía parece existir como diferenciado de los demás organismos de gobierno y otras asociaciones, y es necesario un término para definirlo" [46]

[46] Quincy Wright: *Mandates under the League of Nations* (Chicago, University of Chicago Press, 1930), pp. 281-82.

Lo que ocurre es que el término necesario no es el de soberanía.

La soberanía es un curioso ejemplo de aquellos conceptos que son certeros en un orden de cosas y erróneos en otro. En cuanto se lo trasplanta de la política a la metafísica pierde su veneno. En la esfera espiritual hay un concepto válido de soberanía. Dios, el Todo separado, es soberano sobre toda la creación. Según la fe católica, el Papa, en su capacidad de Vicario de Cristo, es soberano sobre la Iglesia. Incluso dentro de un mero sentido moral, puede decirse que el hombre discreto o sabio, y especialmente el hombre espiritual, poseen un cierto tipo de soberanía. Porque están poseídos de una independencia que es suprema *desde arriba* (desde el Espíritu), con respecto al mundo de las pasiones y al mundo de las leyes, a cuyas fuerzas coercitivas no están sometidos, ya que su voluntad es por sí y ante sí espontáneamente concordante con la ley y la justicia.[47] Esos hombres están además "separados para mandar", o sea, para decir la verdad. Y el hombre espiritual "juzga todas las cosas, mas él no es juzgado por nadie".[48]

Pero en la esfera política y con respecto a los hombres u organismos encargados de guiar a los pueblos hacia sus destinos terrenos, no hay aplicación válida del concepto de soberanía. Porque, en último análisis, ningún poder terrenal es la imagen de Dios ni diputado de El. Son los vicarios del pueblo; luego no pueden ser apartados del pueblo mismo por ninguna propiedad esencial superior.

Soberanía significa independencia y poder que son *separadamente* y *trascendentalmente* supremos y que los ejerce el cuerpo político *desde arriba*, porque constituye un derecho natural e inalienable perteneciente a un todo (originariamente la persona del soberano), el cual es superior al todo constituido por el cuerpo político o pueblo, y que, consiguientemente,

[47] Tomás de Aquino: *Summa Theologica*, II-II, 96, 5.
[48] Pablo: I Cor. 2: 15.

o se superpone a ambos o los absorbe. La cualidad así definida no pertenece al estado. Adscrita a él, lo vicia. A este respecto hemos de considerar especialmente tres implicaciones de la soberanía.

Primero: con relación a la soberanía externa, el estado soberano —cada estado soberano— está por derecho *sobre* la comunidad de las naciones y disfruta de una independencia absoluta con respecto a la misma. Como consecuencia, no es posible concebir ninguna ley internacional capaz de obligar a los estados de un modo consistente. Además, esta independencia absoluta es inalienable (*irrenunciable*), porque en virtud de su misma noción el estado soberano es una entidad monádica que no puede cesar de ser soberana sin cesar de ser un estado. Por tanto, no puede llegar el día —mientras los estados procedan consecuentemente con su sedicente soberanía— en que cedan su suprema independencia para ingresar en un cuerpo político más amplio, o sea una sociedad mundial.

Segundo: en cuanto a la soberanía interna, el estado soberano dispone de un poder que —en lugar de ser *relativamente supremo*, porque en definitiva algo debe hallarse en la cumbre para decidir sin apelación— es un poder *absolutamente supremo*, como es inevitable en un todo monádico superpuesto al cuerpo político o absorbiéndolo. Y este poder *absoluto* del estado soberano sobre el cuerpo político, o el pueblo, es de lo más discutible, ya que el estado se toma erróneamente por el cuerpo político mismo o por la personificación del propio pueblo; ¿acaso los individuos que lo integran no se obedecen sólo a sí mismos al obedecer al estado? Como consecuencia, la idea pluralista no solamente se pasa por alto sino que se rechaza por necesidad de principio. Lo que se precisa es centralismo, no pluralismo. Y solamente al precio de una patente contradicción de sí mismos aceptarán los estados, a regañadientes, la cesión de mínimas porciones de autonomía para las entidades y asociaciones particulares nacidas de la libertad. A través de la lógica íntima contenida en la noción de soberanía, tienden hacia el totalitarismo.

Tercero: dispone de un poder supremo ejercido *sin responsabilidad*. ¿Cómo podría concebirse esta noción de la no-responsabilidad del soberano si no se refiriese a algo supremo *separadamente* y *trascendentalmente*? Como observara Robert Lansing, "el poder de hacer todas las cosas sin responsabilidad" es coincidente con la Soberanía de Dios. En cuanto a la soberanía humana, "podría definirse como el poder, en la medida de lo humano, de hacer todas las cosas en la tierra sin responsabilidad" [*] Bueno; el atributo así definido es todo cuanto pudieron desear los deificados déspotas, potentados y emperadores de la antigüedad en sus ambiciones más celestiales. En los tiempos modernos ha sido adscrito al estado sobre la base ficticia de que éste es la personificación del pueblo, y que el pueblo puede hacer cualquier cosa sin responsabilidad, es decir, sin tener cuentas a nadie. Mas el proceso verdadero ha consistido en una transferencia de poder no-responsable del soberano personal a la sedicente personalidad jurídica del estado. Así se instituyó en este último un principio directamente contrario a aquel otro por el cual el pueblo es el juez definitivo de la mayordomía de sus funcionarios gubernamentales; consiguientemente, los estados democráticos incurrieron en grave incongruencia. A todo evento, el estado era soberano; por tanto, debía conducirse perseverantemente, de acuerdo con el principio de la no-responsabilidad, para escapar a la supervisión y fiscalización del pueblo.

En la medida en que el estado soberano tiene éxito en tal sentido, adquiere una clara significación la norma de la no-responsabilidad de las decisiones supremas: significa en realidad de verdad que *el pueblo* pagará por las decisiones llevadas a cabo por el estado en nombre de su soberanía. Como dice un refrán francés, "ce sont toujours les mêmes qui se font

[*] Robert Lansing: *Notes on Sovereignty*, p. 9.

tuer", "siempre se hacen matar los mismos". Las penalidades del pueblo pagan las consecuencias de las supremas y no-responsables personas u organismos, estado, ministerios, comités, juntas, estados mayores, gobernantes, legisladores, expertos, consejeros . . , por no hablar de la *intelligentsia*, escritores, teóricos, cientifistas utópicos, entendidos, profesores y periodistas.

La *intelligentsia* no ha sido comisionada por el pueblo para actuar: no es responsable ante el pueblo, salvo moralmente (porque enseñar o escribir con la presunción de que lo que uno expresa "no trae consecuencias" no es cosa permisible más que para los dementes). ¿Qué duda cabe de que el estado es responsable; el estado, así como también los organismos y funcionarios gubernamentales? Son responsables ante el pueblo. ¿No ha de tener derecho el pueblo a supervisar y controlar al estado? ¿Cómo podría el estado ser pasible de supervisión si el poder que ejerce fuera un poder del que no tuviera que rendir cuentas?

Pero si el estado es responsable y está sujeto a supervisión, ¿cómo puede ser soberano? ¿Cuál podría ser el concepto de una *soberanía sujeta a fiscalización y responsable?* En pocas palabras: está claro que el estado no es soberano.

Ni tampoco lo es el pueblo, como ya hemos visto. Ni tampoco éste ejerce un poder sin responsabilidad. Su derecho a gobernarse y a la plena autonomía hace que no sea responsable ante ningún tribunal u organismo particular en el cuerpo político. Pero el poder que ejerce, sea como reflejo de las masas y medios extralegales, o por los conductos regulares de una sociedad auténticamente democrática, no es en modo alguno un poder sin responsabilidad. Por cuanto es siempre él quien paga la cuenta. Por supuesto que tiene que rendir cuentas a su propio sudor y su propia sangre por los errores que cometa.

Los dos conceptos de soberanía y absolutismo fueron forjados juntos sobre el mismo yunque. Los dos deben ser pulverizados juntos.

CAPITULO TERCERO

EL PROBLEMA DE LOS MEDIOS

El problema de los medios, a mi entender, es doble: primero, el problema de *fines y medios*, segundo, el del *pueblo y el estado*, o sea, de los medios por los cuales el pueblo puede supervisar o fiscalizar al estado.

1

Fines y medios

El problema de los fines y los medios es *el* problema básico de la filosofía política. Pese a las dificultades que importa, su solución resulta clara e inevitable en el campo filosófico; sin embargo, para aplicarlo en el terreno de la práctica, aquella solución exigida por la verdad exige a su vez del hombre un cierto heroísmo y lo precipita en la angustia y las penalidades.

¿Cuál es el objetivo final y la tarea más esencial del cuerpo o sociedad política? No consiste en garantizar la conveniencia material de unos cuantos individuos, cada cual absorto en el logro de su propio bienestar y de la riqueza. Ni reside en lograr, ya sea el dominio industrial sobre la naturaleza, o ya sea el predominio político sobre otros hombres.

Estriba más bien en mejorar las condiciones de la propia vida humana, o procurar el bien común de la multitud, de

tal manera que cada persona concreta, no solamente en una clase privilegiada sino en toda la masa, pueda alcanzar realmente aquella medida de independencia propia de la existencia civilizada, que se asegura simultáneamente por las garantías económicas de trabajo y propiedad, derechos políticos, virtudes cívicas y el cultivo del espíritu.

Esto significa que la tarea política es esencialmente un trabajo de civilización y cultura, de ayudar al hombre a conquistar su genuina libertad de expansión o autonomía[1], como dice el profesor Nef, de "lograr la fe, la justicia, la sabiduría y hermosos fines de civilización"[2], o sea una labor de progreso en un orden que es esencialmente humano o moral, pues la moralidad no persigue sino el verdadero bien del hombre.

Me gustaría agregar que esa tarea requiere realizaciones históricas en enorme escala y que ha de chocar con tales obstáculos yacentes en la naturaleza humana que no es concebible que se logre —una vez anunciadas las buenas corrientes del Evangelio— sin el impacto del Cristianismo sobre la vida política de la humanidad y la penetración de la inspiración del Evangelio en la substancia del cuerpo político. Como consecuencia, podemos decir que el fin del cuerpo político, implicando con ello, por lo menos, los pueblos en donde el Cristianismo ha echado raíces, es una verdadera —aunque sin duda siempre imperfecta— materialización de los principios del Evangelio en la existencia terrenal y la conducta social.

¿Bien, ¿y de los medios qué? Pero ¿no sabemos, merced a un axioma tan universal como inviolable, a un principio primario obvio, que los medios deben ser proporcionados y adecuados a los fines, puesto que son *medios para alcanzar un fin* y, por decirlo así, el fin en sí en el proceso de surgir a la

[1] Véase nuestro ensayo "The conquest of Freedom", en *Freedom. Its Meaning*, ed. Ruth Nanda Anshen (New York, Harcourt Brace & Co. 1940).

[2] John U. Nef *The United States and Civilization* (Chicago, University of Chicago Press, 1942), p. 252.

vida? Por tanto el aplicar medios intrínsecamente malos para alcanzar un fin bueno es simple necedad y desatino.] Sí, sabemos eso, incluso sin la ayuda de los notables trabajos de Aldous Huxley. (Y sabemos también que los hombres, en general, no dejan de reírse de este obvio y venerable axioma, en su vida práctica, especialmente en lo que a la política se refiere.) En este punto nos hallamos frente al problema de la *racionalización de la vida política*.

Resulta muy difícil para el animal racional someter su propia vida a la vara de medir de la razón. Es muy difícil en nuestras vidas individuales. Y es una terrible, casi insuperable dificultad en la existencia del cuerpo político. Con respecto a la dirección racional de la vida colectiva y política, ciertamente nos hallamos todavía en una era prehistórica.

[Hay dos caminos opuestos para entender la racionalización de la vida política. El más fácil —que desemboca en un mal fin— es el *técnico* o *artístico*.[3] El más fatigoso —pero constructivo y progresivo— es el *moral*. *Racionalización técnica*, merced a medios externos al hombre, contra *racionalización moral*, por medios que son el hombre mismo, su libertad y su virtud. Este es el drama que está enfrentando la historia.

II

La racionalización técnica de la vida política

En el alborear de la ciencia e historia modernas, Maquiavelo, en su *Príncipe*, nos ofreció una filosofía de la mera racionalización técnica de la política, en otras palabras: elaboró un sistema racional sobre la forma en que los hombres se conducen más frecuentemente, al someter esa conducta a una mera forma artística y meras normas artísticas. Así, la buena

[3] Hablo en el sentido aristotélico, relativo al imperio y la virtud intelectual del Arte, en contradistinción de la Moral.

política pasó a ser, por definición no-moral y política, exitista el arte de conquistar y mantener el poder por cualquier medio —incluso por medios buenos, si se presenta una oportunidad, siempre rara con la única condición de que garantice el éxito.

Ya he tratado de comentar a Maquiavelo en otro lugar.[4] Aquí quisiera limitarme a apuntar que la gran fuerza del maquiavelismo proviene de las incesantes victorias obtenidas por malos medios en las realizaciones políticas de la humanidad, y de la idea de que si un príncipe o una nación respetan la justicia, están condenados al esclavizamiento por parte de otros príncipes o naciones que confían sólo en el poder, la violencia, la perfidia y la avaricia desenfrenada.

La respuesta es: primero, que se puede respetar la justicia y tener sesos al mismo tiempo, y procurar ser fuerte (volveré sobre esto en seguida); segundo, que, en realidad, el maquiavelismo no tiene éxito. Y es así, porque el poder del mal es sólo, en realidad, el poder de la corrupción, es malbaratar y dilapidar la substancia y la energía del Ser y del Bien. Tal poder se destruye a sí mismo al destruir aquel bien que es su materia. Por tanto, la dialéctica íntima de los éxitos del mal los condena a no ser duraderos. Tengamos en cuenta la dimensión del tiempo, la duración adecuada a los valores históricos de las naciones y los estados, que excede considerablemente la duración de la vida humana. De acuerdo con esa duración exigida por la realidad política para madurar y fructificar, no diré que una voluntad política justa, incluso en un futuro distante, haya de tener éxito siempre, ni que la voluntad maquiavélica, incluso en un futuro distante, siempre fracase realmente. Porque con las naciones, estados y civilizaciones nos hallamos dentro de un orden natural, en donde la mortalidad es natural y en las que la vida y la muerte dependen tanto de causas físicas como morales. Lo que digo es que la

[4] "The End of Machiavellianism". *Review of Politics*, enero, 1942.

justicia marcha, merced a su propia causalidad, hacia el bienestar y el éxito en el futuro, como la savia sana labora para la producción del fruto perfecto, y que el maquiavelismo trabaja, mediante su causalidad, para la ruina y la bancarrota, como la savia ponzoñosa labra, a la larga, la enfermedad y la muerte del árbol.

La ilusión propia del maquiavelismo es la del *éxito inmediato*. La duración de la vida de un hombre, o mejor, la duración de la actividad de un príncipe, circunscribe la extensión máxima de tiempo requerida para lo que yo llamo *éxito inmediato*. Ahora bien, éxito inmediato implica éxito para un hombre, y no para un estado o nación, de acuerdo con la duración adecuada para las virtudes de uno y otra. Cuanto más temible parece la intensidad del poder del mal, más débiles en duración histórica son las mejoras internas y el vigor vital logrados por un estado que utilice ese poder.

Cuanto más perfectas e implacables sean las técnicas de opresión, de espionaje mutuo universal, de trabajos forzados, deportaciones en masa y destrucción en masa, peculiares de los estados totalitarios, más difícil también resulta cualquier intento para cambiar o sojuzgar desde afuera a esos gigantescos *robots* maquiavélicos. Pero carecen de fuerza interior duradera; su enorme maquinaria de violencia constituye una prueba de su humana debilidad interna. El quebrantamiento de la libertad y la conciencia humana es por sí mismo un proceso de autodestrucción del cuerpo político, porque engendra por doquier el temor y la inseguridad. Entonces, ¿cuánto puede durar el poder de un estado que se torna más y más gigantesco con respecto a las fuerzas externas o técnicas, y cada vez más enano con respecto a las fuerzas internas, humanas, realmente vitales? Cumplirá durante algunas generaciones la tarea que le haya sido asignada o permitida, pero dudo de que pueda echar raíces en la duración histórica de las naciones.

Si es cierto que la política es algo intrínsecamente moral, la primera condición política de un buen político es la de ser justo. Y es cierto, al mismo tiempo, que la justicia y la virtud no conducen, como regla general, a los hombres al éxito en este mundo, dentro del corto término que va de la cuna a la tumba, y en el cual precisamente les importa el éxito. Pero la antinomia queda resuelta con respecto a las sociedades humanas, porque la consecución del bien común, con las condiciones de prosperidad material que entraña, no pueden ponerse en peligro ni ser destruidos por la observación de la justicia, si se toma en cuenta la duración histórica y si el efecto específico del empleo de la justicia se considera en sí, aparte de los efectos de los demás factores en juego.

III

La racionalización moral de la vida política

Hay otro tipo de racionalización de la vida política, que no es artística ni técnica, sino moral. Esto implica el reconocimiento de los fines esencialmente humanos de la existencia política, y de sus raíces más profundas: justicia, ley y mutua amistad. También involucra un esfuerzo incesante para lograr que las vivas, móviles estructuras y órganos del cuerpo político sirvan al bien común, la dignidad de la persona humana, y el sentido del amor fraternal, para someter el vasto material condicionante y el pesado montaje de los intereses encontrados, el poder y la coerción inherentes a la vida social, a la forma y reglamentaciones de la razón humana dimanante de la humana libertad, y para basar la actividad política no solamente en avaricias, celos, egoísmos, orgullos y supercherías infantiles, reivindicar el prestigio y transformar la dominación en reglas sagradas del más serio juego, al alcanzar una

conciencia madura de las más íntimas necesidades de la vida de la humanidad, de los auténticos requerimientos de la paz y el amor, y de las energías morales y espirituales del hombre.

Ese modo de racionalización política nos lo descubrió Aristóteles y con él los grandes filósofos de la antigüedad, y los grandes pensadores medievales. Después de una fase de racionalismo, en la cual gravitaron varios errores fundamentales, y que estimuló vastas ilusiones en las más puras esperanzas humanas, concluyó en la concepción democrática puesta en vigor durante el siglo pasado.

En este punto debe decirse algo de particular significación: la democracia es el único camino para obtener una *racionalización moral* de la política.[8] Porque la democracia es una organización racional de las libertades fundada en la ley.

Desde este punto de vista podemos apreciar la crítica importancia de la supervivencia y mejoramiento de la democracia para la evolución y el destino terrenal de la humanidad. Con la democracia ha iniciado la humanidad el único camino auténtico, o sea el de la racionalización *moral* de la vida política, en otros términos: el camino hacia la más elevada realización terrestre de que sea capaz el hombre en este mundo.

Las democracias llevan en un frágil buque la esperanza terrena, diría también la esperanza biológica, de la humanidad. Y desde luego, el buque es frágil. Por supuesto, nos hallamos en los primeros pasos de este proceso. Desde luego, hemos pagado y seguimos pagando excesivamente por los graves errores y las fallas morales. La democracia puede ser tosca, torpe, defectuosa. Quizás merezca los severos juicios emitidos sobre sus capacidades por el jurista francés Emile Giraud, ex consejero jurídico de la Liga de las Naciones, cuando escribió,

[8] "L'Homme, tel est le but de la démocratie: sa voie historique, c'est la *rationalisation de l'Etat et du pouvoir*", B. MIRKINE-GUETZEVITCH: *Les nouvelles tendances du droit constitutionnel* (París, Giard, 1931, p. 46).

sobre el período de 1919-1939, un libro titulado *La nulidad de la política internacional de las grandes democracias.*[6] Sin embargo, la democracia es el único camino por el que deben pasar las energías progresivas de la historia humana.

Por lo mismo, podemos también apreciar la responsabilidad que pesa sobre la democracia. Podemos advertir la importancia única, dramática, del problema del fin y los medios para la democracia. En el proceso de racionalización moral de la vida política, los medios han de ser necesariamente morales. El fin, para la democracia, es tanto libertad como justicia. El empleo, por parte de la democracia, de medios básicamente incompatibles con la justicia y la libertad constituiría en la misma medida un acto de autodestrucción.

Mas no permitamos que la sofística maquiavélica nos desaliente, al decir que la justicia y el respeto por los valores morales provocan debilidad y ruina, y que la fuerza sólo es fuerte cuando se eleva al nivel supremo de la existencia política. Lo cual es mentira. No sólo, como ya hemos visto, el mal es incapaz de obtener éxito a la larga, sino que aquí y allá pueden coexistir la fuerza y la justicia, y el poderío de las naciones que luchan por la libertad puede ser incluso mayor que el de aquellas que defienden la esclavitud. La segunda guerra mundial fué una prueba de ello. Incluso la fuerza misma de un cuerpo político democrático presupone justicia, porque utiliza energías humanas como energías de hombres libres y no de esclavos. Más aún se necesita un esfuerzo supremo de todas las energías de la libertad, en su mismo reino espiritual, para compensar el momentáneo desarrollo de la fuerza física obtenido, en las potencias maquiavélicas, al recurrir a cualquier medio para conseguir sus fines. Y este esfuerzo supremo no puede lograrse de un cuerpo político que ignore los valores y las normas morales. En realidad, la

[6] Emile Giraud: *La Nullité de la politique internationale des grandes democraties* (1919-1939) (Paris, Recueil Sirey, 1948).

fuerza es supremamente fuerte cuando la pauta suprema es la justicia y no la fuerza.

Ya sabemos que la carne es débil. Sería insensato pretender la perfección e impecabilidad de aquellos que aspiran al logro de la justicia. Hemos de perdonar a las democracias por su debilidad accidental y sus deficiencias. Si sus esfuerzos por desarraigar la injusticia de sus vidas y lograr que los medios adecuados sean dignos de sus fines fueran decididamente insuficientes, entonces quizás la historia sea menos tolerante con ellas de lo que pudiéramos desear.

Es posible que el curso presente y futuro de la historia humana someta las democracias a terribles pruebas y fatales alternativas, y entonces quizás se sientan tentadas de perder la razón para conservar su vida. Como señaló Henri Bergson, el sentimiento y la filosofía democráticos tienen sus raíces en el Evangelio.[7] Tratar de reducir la democracia a una tecnocracia, y expulsar de la misma la inspiración del Evangelio, junto con toda la fe en las realidades supramateriales, supramatemáticas y suprasensoriales, sería intentar privarla de su sangre misma. La democracia sólo puede subsistir con la inspiración del Evangelio. Sólo en virtud de la inspiración del Evangelio la democracia puede superar sus pruebas y tentaciones más horrendas. Sólo en virtud de la inspiración del Evangelio puede la democracia desarrollar progresivamente su importante tarea de racionalización moral de la vida política.

Pero mi análisis sería incompleto si no observara que el hipermoralismo político es tan nocivo como el amoralismo y, en último análisis, constituye una respuesta al propósito mismo de cinismo político. La política es una rama de la ética, pero una rama especialmente distinta de las otras surgidas del mismo tronco. Porque la vida humana tiene dos últimos fines, uno subordinado al otro: un fin último, *en un orden*

[7] Henri Bergson: *Les deux sources de la morale et de la religion* (Paris, Alcan, 1932), p. 304.

dado, que no es sino el bien común en la tierra o la *bonum vitae civilis*, y un fin último absoluto, que es el bien común trascendente y eterno. La ética individual toma en cuenta el fin último subordinado, pero *aspira directamente* al segundo fin absoluto, el bien de la naturaleza racional en sus realizaciones temporales. De aquí la específica diferencia de perspectiva entre aquellas dos ramas de la Ética.

Así ocurre con numerosas normas de conducta del cuerpo político, que los pesimistas del maquiavelismo deforman en beneficio de la amoralidad política, tales como el uso, por parte del estado, de la fuerza coercitiva (incluso la guerra en caso de absoluta necesidad contra un agresor injusto); el empleo de los servicios de espionaje y métodos que jamás deberían corromper a las gentes, pero que es inevitable que las corrompan; la utilización de los métodos policiales que nunca deberían violar los derechos humanos de la gente, pero que forzosamente degeneran en rudeza[8]; mucho del egoísmo y egotismo criticable en los individuos, el recelo y la desconfianza permanentes; una prevención no necesariamente perjudicial aunque tampoco cándida con respecto a los otros estados; o la tolerancia por la ley de ciertos hechos malos[9]; el reconocimiento del principio del mal menor y del *fait accompli* ("hecho consumado", calificado de "estatuto de limitaciones") que permite la retención de bienes o ventajas mal ganadas antaño, debido a que nuevos lazos humanos y relaciones vitales les han infundido derechos recién nacidos... Todas esas cosas tienen un fundamento ético.

El temor a mancharnos por penetrar en el contexto de la historia no es virtud, sino una manera de escapar de la virtud. Algunos parecen creer que meter nuestras manos en este universo real y concreto de las cosas y relaciones humanas

[8] François Clerc: "Les moeurs de la police et la morale", *Nota et Petera* (Friburgo, Suiza), octubre-diciembre, 1948.

[9] Tomás de Aquino: *Summa Teológica*, I-II, pp. 96-2.

donde existe y circula el pecado, es en sí un pacto con el pecado, como si éste se contrajera desde afuera y no desde adentro. Esto no es más que un purismo farisaico: no es la doctrina de la purificación de los medios.

Tal doctrina se refiere principalmente a la cuestión de la *jerarquía de los medios*, y descansa en el axioma de que *el orden de los medios corresponda al de los fines*. Exige que aquellos fines dignos del hombre se persigan por medios no menos dignos. Insiste primero y siempre sobre la voluntad positiva de poner en juego medios no sólo buenos en general, sino proporcionados a su fin, ostentando realmente la huella de su fin, medios en los cuales debe hallarse encarnada la justicia misma, que pertenece a la esencia del bien común y a la santificación de la vida secular que impone su perfeccionamiento.[10]

Debe hacerse una observación final relacionada con un aspecto particularmente triste de la vida colectiva humana. Cuando el grupo social se halla en un proceso de regresión o perversión, y su nivel moral desciende, los preceptos de la moralidad no cambian en sí, naturalmente, sino que es la manera en que deben aplicarse la que se hunde a un bajo nivel: como nuestros actos morales son concretos, la naturaleza moral o especificación de lo que puede ser alterado por la naturaleza de la situación, en lo que debe encararse. Yo riño con un hombre: supongamos que lo mato, eso sería un asesinato. Ahora imaginemos que ese mismo hombre me ataca para matarme: es un caso de defensa propia, yo lo mato y el hecho no constituye un asesinato. Supongamos que vivimos en un grupo social completamente bárbaro, una tribu de bandidos en la que no existen ley, tribunales ni orden público. Entonces tendremos que tomar la justicia en nuestras propias manos; lo

[10] Véanse nuestros libros *Freedom in the Modern World* (New York, Charles Scribner's Sons 1936), cap. III, y *True Humanism* (New York, Charles Scribner's Sons, 1938), pp. 240-68.

que implica que podemos vernos en la necesidad de matar justamente a algún agresor, y en tal caso el hecho físico de dar la muerte a un hombre no constituiría un asesinato. Por cuanto la esencia moral del asesinato consiste en matar a un hombre por la mera autoridad de uno mismo, mas en tal caso no procederíamos por nuestra propia autoridad, sino en el cumplimiento de una función judicial a la que sigue teniendo derecho virtualmente la humanidad, y que deriva a ella del Creador de la existencia. Y aun cuando en la vida civilizada esta autoridad judicial deben encarnarla y ejercerla aquellos investidos de poderes judiciales dentro del estado, incluso en la vida civilizada se puede presentar un caso excepcional, como el de la defensa propia al que he aludido, que exija a un hombre cualquiera participar en esa justicia, para defender su derecho a la vida frente a un agresor injusto.

IV

Los medios de fiscalización del pueblo y del estado democrático

El segundo problema a estudiar es el del pueblo y el estado, o de los medios merced a los cuales el pueblo pueda supervisar o fiscalizar al estado. Ese problema está relacionado con el primero, porque el pueblo está interesado en la justicia, al menos cuando la pasión no lo ciega, y el estado transformado en absolutista o despótico se coloca por encima de la justicia.

Quisiera hacer algunas observaciones relativas a los dos casos típicos diferentes el del estado democrático, donde la libertad, la ley y la dignidad humana son los dogmas fundamentales, y la racionalización de la vida política se persigue dentro de la perspectiva de las normas y los valores morales, y el del estado totalitario, en donde sólo se toman en consideración el poder y una determinada tarea a cumplir por el todo, y en el que la racionalización de la vida política se persigue dentro de la perspectiva de los valores y normas meramente artísticos o técnicos.

Consideremos primero el caso del estado democrático. En él, la fiscalización del estado por parte del pueblo, incluso aunque el estado trate de eludirla, se halla inscrita en los principios y armazón constitucional del cuerpo político. El pueblo dispone de medios regulares, estatuídos por la ley, para ejercer su vigilancia. Elige periódicamente a sus representantes y, directa o indirectamente, a sus funcionarios administrativos. No solamente el pueblo destituirá a éstos de sus cargos en los comicios siguientes a su elección, si desaprueba su gestión, sino que a través de las asambleas de sus representantes fiscaliza, supervisa y presiona a su gobierno durante el tiempo en que éste ejerce el poder

No quiero decir con esto que debieran ser las asambleas las que gobernasen en lugar del poder ejecutivo o administración. Pero a fin de supervisar, confrontar, verificar o modificar el modo con que gobierna una administración, utiliza diversos mecanismos puestos a su alcance por la constitución, siendo el procedimiento más adecuado en algunas democracias europeas el derribar al gobierno cuando su actuación se considera poco satisfactoria. ¿Acaso el paciente, pese a que no es un experto en medicina, no prescinde de los servicios del médico cuando está descontento con los resultados de su tratamiento? Con mayor razón, pues, lo hará el pueblo —de cuyo derecho fundamental a gobernarse participan aquellos a los que delega el ejercicio de su autoridad— que, regido por su gobierno, lo fiscaliza a su vez como juez inapelable de su gestión administrativa.

En segundo lugar, el pueblo cuenta con los medios —aun cuando no los utilice directamente por sí— de expresar la opinión pública a través de la prensa, la radio y otros elementos,

cuando son libres. Por derecho propio, la libertad de prensa no es en sí misma ilimitada y el estado puede restringirla en beneficio del bien común, pero en realidad, y ante el inevitable poder creciente del estado, así como de la conducta que han seguido al respecto en el mundo los estados totalitarios, el pueblo obedece a un sano reflejo político cuando se aferra a la intangibilidad de la libertad de prensa como a un bien sagrado y santa protección.

En tercer lugar, está la presión de los grupos sociales y otros medios no institucionales por cuyo conducto actúan sobre los organismos gubernamentales algunos fragmentos del cuerpo político. Procedimiento que, en fin de cuentas, es normal, pero que como regla de fiscalización popular resulta más bien discutible. Tenemos, asimismo, los medios de agitación política, presión o propaganda que puede utilizar en determinados momentos un grupo de ciudadanos que se considere como abanderado de la opinión pública, y que yo calificaría de estratagemas de la guerra política.

Ahora bien, en lo que se refiere al primer aspecto, incluyendo el medio esencial y básico del sufragio universal y el sistema representativo, yo diría que con ellos la participación activa y real del pueblo en la vida política sigue siendo insuficiente. En su *Reveille for Radicals*, Saul Alinsky[11] glosa una página escrita en 1835 por Tocqueville, que me tomo la libertad de reproducir aquí. "No debe olvidarse —decía Tocqueville— que es especialmente peligroso esclavizar a los hombres en los pequeños detalles de la vida. Por mi parte, me inclino a pensar que la libertad es menos necesaria en las grandes que en las pequeñas cosas, si fuera posible garantizar la una sin la otra.

"La sujeción en las cuestiones de menor cuantía quebranta un poco cada día, y su efecto se percibe de un modo insensible sobre toda la comunidad. No impulsa a los hombres a resistir, sino que los va vejando a cada instante, hasta que concluyen por renunciar al ejercicio de su voluntad. Es inútil convocar a un pueblo, que haya sido de tal manera sometido al poder central, a elegir de vez en cuando a los representantes del poder. Por importante que sea este raro y breve ejercicio de su voluntad, no impedirá que vayan perdiendo gradualmente la facultad de pensar, sentir y actuar por su cuenta.

"Y sostengo que al cabo de poco tiempo concluirán por ser incapaces de ejercer el privilegio grande y único que les queda. Las naciones democráticas que han introducido la libertad en su constitución política, al mismo tiempo que aumentaron el despotismo en su constitución administrativa, desembocan en extrañas paradojas. Para resolver aquellas pequeñas cosas, que todo cuanto exigen es el buen sentido, se mantiene al pueblo apartado de tal decisión; mas cuando se halla en juego el gobierno del país, se invoste al pueblo de inmensos poderes; así, alternativamente, se hace del pueblo el juguete de sus gobernantes y su amo, más poderoso que el rey unas veces y menos que un hombre otras.

"Ciertamente es difícil concebir cómo es posible que hombres que hayan hecho abandono de la costumbre de gobernarse a sí mismos puedan conseguir la elección adecuada de aquellos que deban gobernarles, y nadie concebirá que de los sufragios de un pueblo subordinado pueda surgir un gobierno liberal, inteligente y enérgico" [12]

Concluyamos, pues, en primer término, que según el principio pluralista todo cuanto pudiera lograrse en el cuerpo político merced a los órganos particulares o sociedades de grado inferior al estado y nacidas de la libre iniciativa del pueblo, *debería* obtenerse por medio de dichas sociedades u órganos

[11] SAUL ALINSKY: *Reveille for Radicals* (Chicago University Press, Chicago, 1946), pp. 68-69.

[12] ALEXIS DE TOCQUEVILLE: *Democracy in America* (New York, Barnes & Co., 1862), pp. 341-42.

particulares[13]; segundo, que la energía política debe surgir inagotablemente del pueblo, dentro del cuerpo político. En otras palabras: el programa de conducta del pueblo no debería brindarse desde arriba; al contrario: ha de ser elaborado por el pueblo.[14] Esto quiere decir que, en el fondo, y a un nivel mucho más profundo que el de los partidos políticos, el interés y la iniciativa del pueblo en las cuestiones cívicas tendría que comenzar por un despertar de la conciencia común en las localidades más pequeñas, y mantenerse en constante actividad. Penetramos aquí en el campo de lo que pudiéramos calificar de edificación orgánica. Aquellas actividades de crecimiento espontáneo no son para el pueblo sino medios indirectos pero muy eficaces de supervisar y fiscalizar al estado democrático, no sólo porque tiene una repercusión normal sobre la conducta de los partidos políticos, sino también porque crea y mantiene en el cuerpo político corrientes de alta potencia y recias tendencias que el estado no puede ignorar.

Finalmente, hay otro orden de medios, el cual apenas lo tiene en cuenta nuestra civilización occidental, que ofrece a la mente humana un campo infinito para el descubrimiento: el medio espiritual aplicado al reino de lo temporal, del que constituye un ejemplo notable el *Satyagraha* de Gandhi.[15]

[13] "El propósito establecido de restringir las actividades del estado —inquietante y peligroso siempre que va acompañado de cualquier nuevo hostilidad con respecto a la supremacía temporal del estado— se convierte en saludable pura y simplemente, en cuanto queda debidamente restablecida la justa noción del estado y su supremacía. Esta tendencia restrictiva solamente expresa en tal caso la idea fundamental de toda filosofía de autonomía, a saber, que en un todo jerárquico cada función *puede y debe* ser garantizada y ejercida por un inferior so pena de ocasionar quebrantos y daños al todo. Y es que cuanto mayor sea la perfección de un todo, más rebosantes de vida e iniciativas estarán sus diversas partes, a diferencia de otro todo cuyas partes no sean más que instrumentos que obedezcan a la iniciativa de los órganos superiores de la comunidad" (YVES SIMON "Notes sur le federalisme proudhonien", *Esprit*, abril 1937).

[14] ALINSKY *op. cit.*, cap. IV

[15] R. R. DIWAKAR *Satyagraha: La fuerza de la Verdad*, prólogo de Clifford Manshardt (Hinsdale, Ill., Henry Regnery Co., 1948).

Como es sabido, *Satyagraha* significa "la fuerza de la verdad". Gandhi sostuvo invariablemente que "la fuerza del amor", del espíritu o de la verdad es un instrumento o medio de la acción política y social. "Paciencia —decía—, paciencia y sufrimiento voluntario; la defensa de la verdad se logra, no infligiendo sufrimientos a nuestros adversarios, sino a nosotros mismos", siendo así "las armas de los más fuertes entre los fuertes".

En mi opinión, la teoría y técnica de Gandhi deberían relacionarse y aclararse con la noción tomística de que el principal acto de la virtud del fuerte no consiste en atacar, sino en soportar, aguantar y sufrir con constancia. Como consecuencia hay que reconocer que son dos los medios de lucha (en el sentido más alto de la palabra), como hay dos clases de fortaleza y de valor: el valor del que ataca y el de quien resiste; la fuerza de la coerción o la agresión y la fuerza de la paciencia, la fuerza que ocasiona sufrimientos a los demás y la que soporta los propios sufrimientos. Ahí están las dos claves diferentes que revelan las dos caras de la naturaleza humana, pese a que ambos aspectos aparecen constantemente mezclados: oponerse al mal mediante el ataque y la coerción, camino éste que al fin conduce al derramamiento de la sangre ajena, si resulta necesario; y oponerse al mal por el sufrimiento y la tolerancia, sendero éste que conduce, en última instancia, al sacrificio de la propia vida. A este segundo aspecto corresponden los medios de la lucha espiritual.

Tales son los medios de la lucha espiritual, los que son peculiares del *valor de soportar*, correspondiente al acto principal de la virtud del fuerte, con lo cual se alcanza el privilegio de ser "el más fuerte entre los fuertes", como decía Gandhi. En un libro que escribí hace muchos años trataba de explicar cómo siendo los más difíciles, son al mismo tiempo, por su propia naturaleza, los medios más poderosos.[16]

[16] *Du régime temporel et de la liberté* (París, 1933).

El propio Gandhi estaba convencido de que eran igualmente aplicables en Occidente como en Oriente. Su obra genial ha consistido en la organización sistemática de la paciencia y el sufrimiento voluntario como método especial o técnica de la actividad política. Sea siguiendo el método de Gandhi o algún otro todavía por descubrir, los hombres que conceden importancia a los valores espirituales han de inclinarse, quieran que no, hacia una solución de ese tipo. Yo creo que dichos medios de guerra espiritual serían especialmente adecuados para tres clases de lucha: primero, en la lucha de una nación dominada por otra, para obtener su libertad (que fué el caso de Gandhi), segundo, en la lucha del pueblo para conseguir o mantener el control sobre el estado (lo cual se relaciona con el problema que estamos examinando) tercero, en la lucha de los cristianos para transformar nuestra civilización haciéndola realmente cristiana, auténticamente inspirada en el Evangelio (A este respecto quisiera decir que si los partidos de contenido cristiano, aparecidos en la escena política después de la segunda guerra mundial, hubieran tenido un sentido más profundo de lo que los hombres esperaban de ellos, dicho aspecto del problema de los medios, el descubrimiento de una nueva técnica afín a la de Gandhi, hubiera sido lo primero en ocupar sus pensamientos).

Si volvemos al problema que nos ocupa veremos que tenemos razones suficientes para pensar, al menos así lo creo, que dado por una parte el crecimiento normal —que tan frecuentemente he mencionado— de los poderes del estado, y el papel que necesariamente desempeña en el logro de la justicia social, y por otra parte la ilusoria idea absolutista de sí mismo y la rediciente soberanía de que está imbuido incluso en las democracias, que tiende a convertir su enorme maquinaria en opresiva e inhumana, los medios espirituales de la lucha política pueden proporcionar al pueblo un arma suprema para lograr o mantener el *control* no sólo de sus funcionarios gubernamentales, sino hasta de aquella misma maquinaria gigantesca. Porque aunque el pueblo no pueda entender y supervisar todos sus complicados engranajes legales y administrativos, puede oponer a esa máquina la limpia fuerza humana de la paciencia y soportar el sufrimiento en defensa de sus aspiraciones justas e inflexibles.

V

El problema de los medios en una sociedad regresiva o bárbara

Ya hemos examinado el problema de las armas populares con respecto al estado en una sociedad democrática. Pero debe plantearse la misma cuestión, ¡y cuánto antes!, con respecto al estado totalitario. Por su misma naturaleza, el estado totalitario suprime cualquier medio encaminado a *controlarlo* o fiscalizarlo. No sólo priva al pueblo de todo medio legal o institucional para supervisarlo y vigilarlo realmente —el totalitarismo es "paternalista": para él, el pueblo es un conjunto de niños que ignoran lo que les conviene, y corresponde al estado hacerlos felices—, sino incluso de los instrumentos que he calificado de medios de crecimiento orgánico, por cuanto se hallan totalmente en manos del estado, y también los temporales, o medios de carne y sangre en la guerra política. En cuanto a los medios espirituales de la guerra política quedan, generalmente, reducidos a la nada por el simple y puro aniquilamiento de aquellos hombres capaces de utilizarlos. En realidad, los éxitos de Gandhi fueron posibles solamente merced a la relativa libertad otorgada por la administración británica a sus colonias, tanto en virtud de una vieja tradición aristocrático-liberal cuanto por una creencia errónea y cínica

como justamente se ha hecho notar—[17] sobre la posibilidad de utilizar a Gandhi. El destino a que la lógica interna del estado totalitario conduce no es la revolución que finalmente le entrega el *control* al pueblo, sino la desintegración final por la lenta putrefacción de la conciencia humana.

Todo esto es cierto, pero no esclarece el problema de los medios, sino que lo convierte en más grave y trágico. Con el fin de plantearlo en los términos más extremos y evidentes quisiera examinar por un momento el caso más perfecto de regresión política, o sea la vida en un campo de concentración — lo que ha sido calificado de *universo concentracionario*. Porque Buchenwald, por ejemplo, no fué sólo un matadero humano, sino una sociedad, una sociedad de pesadilla, en la cual la conquista del poder era un problema de vida o muerte, como lo demostró la implacable lucha entre los *verdes* y los *rojos*, o sea entre los presos por delitos comunes y los presos políticos.

Un hombre obligado a vivir en un universo concentracionario puede optar por dos actividades opuestas. La primera discutible, y sencillamente mala la segunda. O bien se niega a realizar cualquier actividad "política", porque los medios a utilizarse —espionaje, delación, fraude, traición, cooperación con los opresores o torturadores, para no hablar de las crueldades a realizar contra sus compañeros y el homicidio directo o indirecto— son incompatibles con la ley moral; o, por el contrario, puede dejar a un lado la ley moral y aceptar cualquier tipo de medios pútridos con el fin de eliminar a la peor especie de torturadores, para salvar, al menos, a cierto número de personas elegidas o para establecer las bases de una insurrección final. La primera actitud implica verse abocado a "una catástrofe política" y los únicos medios que quedan a su

[17] George Orwell. "Reflections on Gandhi", *Partisan Review*, enero de 1948.

alcance son las actividades evangélicas de autopurificación, autosacrificio y amor fraternal. No niego que tal posición es justificable, al menos con respecto a las posibilidades de la más elevada vocación de ciertos individuos. Creo, sin embargo, que incluso en un universo concentracionario no es posible que un hombre, en general, renuncie a cualquier tipo de actividad política.

La segunda posición implica que el fin justifica los medios y que Dios no existe. Porque como dice el escritor francés David Rousset en un libro significativo sobre sus experiencias en los campos de concentración alemanes "no es posible tener principios morales desempeñando el papel de un árbitro que divide los procedimientos en buenos y malos, a menos que se mantengan tales principios al margen de la relatividad histórica y social, y por consiguiente se halle su fundamento fuera de la especie humana, o sea, quiérase o no, en Dios". Permítasenos agregar que el que adopta esta posición no puede evitar, a la larga, el corromperse por su total adaptación a un ambiente corrompido.[18]

Entonces, si la primera actitud no es aconsejable como norma práctica y la segunda es mala en sí, ¿cuál es la solución? La solución nos obliga a enfrentar un dificilísimo problema de la vida moral y aquella lamentable ley a que me he referido, según la cual la aplicación de las reglas morales inmutables en sí adquiere formas más y más inferiores a medida que el ambiente social desciende o se degrada. Jamás se ha de renunciar a la ley moral, es menester aferrarse a ella con mayor fuerza a medida que el ambiente social o político se torna más criminal o pervertido. Pero la naturaleza moral, o especificación, el *objeto* moral de los actos físicos en sí, cambia cuando la situación a la cual pertenecen se vuelve tan distinta que la íntima relación de la voluntad con la cosa determinada se convierte en típicamente diferente. Por ejemplo, en nuestra

[18] David Rousset: *Les jours de notre mort* (Paris, Pavois, 1947), p. 636

civilizada sociedad no constituye un asesinato, sino una hazaña meritoria, dar muerte a un soldado enemigo durante la guerra justa. En las sociedades totalmente bestializadas, como lo es un campo de concentración, o incluso en situaciones particulares de la existencia, como en el caso de la resistencia clandestina en un país ocupado, muchas cosas que son, objetivamente y atendiendo a su naturaleza moral, defraudación, o asesinato, o perfidia en la vida civilizada ordinaria, se transforman en actos éticos y objetivamente permisibles, sin que haya cambiado su definición. Pero hay, siempre sigue habiendo, buenas y malas acciones; no está permitido cualquier medio, todos los medios; sigue siendo cierto que el fin no justifica los medios. Los principios morales se mantienen y seguirán manteniendo siempre para separar a los medios buenos de los malos: lo que ha cambiado, únicamente, en los casos a que nos referimos, es la línea demarcatoria. La conciencia es el árbitro para la aplicación de los principios, que no las normas abstractas instaladas en un cielo platónico, ni un diccionario jurídico. En la situación expuesta, el hombre no tiene a mano ningún código con que ayudarse: está en una noche oscura y llena de trampas en la que para discernir en cada caso concreto el juicio moral acertado, deberá elevar su conciencia personal, su razón y su virtud moral.

En la resistencia europea, durante la segunda guerra mundial, los numerosos conventos que se convirtieron en fábricas de documentos falsos constituyeron a todas luces un fraude físico, mas no moral. En Buchenwald, no sólo quienes creían que el fin justifica los medios, sino también los cristianos como Eugène Kogon y sus amigos emprendieron, con bastante éxito, una actividad clandestina para eludir la feroz disciplina de sus carceleros.[19] Y en tales tareas clandestinas, una conciencia justa, conocedora de la ley moral, tenía que separar lo permisible

[19] Eugène Kogon: *L'Enfer organisé*, traducida del alemán al francés (París, La Jeune Parque, 1947).

de lo no tolerable, y ello en situaciones absolutamente inconcebibles para la vida civilizada.

Concluyamos, pues, que estas mismas consideraciones se aplican a los medios políticos utilizables en una sociedad política barbarizada y completamente regresiva. Incluso si fueran discutibles con respecto a las situaciones inherentes a la vida civilizada, seguirían siempre sujetas a los principios de la ley moral y al juicio de la conciencia iluminada por las virtudes morales.

Los moralistas son gentes desdichadas. Cuando insisten en la inmutabilidad de los principios morales se les reprocha el imponernos exigencias inoportunas. Y cuando explican la forma de llevar a la práctica dichos principios inmutables, se les acusa de convertir a la moral en algo relativo. No obstante, en ambos casos, sólo están defendiendo las aspiraciones de la razón a dirigir la vida humana.

La peor tentación para la humanidad, en las épocas de noche oscura y perturbación universal, es renunciar a la Razón Moral. Jamás hay que abdicar de la razón. La tarea de la ética es humilde, pero también magnánima al llevar en sí las aplicaciones mutables de los inmutables principios morales, incluso en medio de las agonías de un mundo infeliz, en tanto quede en él un destello de humanidad.

CAPITULO CUARTO

LOS DERECHOS DEL HOMBRE

Los hombres mutuamente opuestos en sus concepciones teóricas pueden llegar a un acuerdo práctico sobre una lista de derechos humanos

Dentro al desarrollo histórico de la humanidad, a las crisis cada vez mayores del mundo moderno y al progreso, aunque precario, de la conciencia moral y la reflexión, los hombres de hoy advierten, más plenamente que en el pasado, aun cuando todavía de un modo imperfecto, un número de verdades prácticas relativas a su vida en común sobre las cuales pueden llegar a un acuerdo, pero que derivan en el pensamiento de cada uno de ellos —dependiendo de sus ideologías políticas, sus tradiciones religiosas y filosóficas, su base cultural y sus experiencias históricas— de concepciones teóricas extremadamente distintas, e incluso fundamentalmente antagónicas. Como la Declaración Internacional de Derechos, publicada por las Naciones Unidas en 1948, lo demostró claramente, resulta sin duda alguna difícil pero no imposible establecer una formulación común de tales *conclusiones prácticas* o, en otras palabras, de los diversos derechos con que cuenta el hombre en su existencia personal y social. Sin embargo, sería absolutamente fútil buscar una *justificación racional* común de

tales conclusiones prácticas y derechos. Si procediéramos así correríamos el riesgo de imponer un dogmatismo arbitrario o de vernos detenidos en seco por diferencias irreconciliables. Lo que se plantea aquí es la posibilidad de un acuerdo práctico entre hombres que teóricamente se oponen entre sí.

En tal caso nos hallamos frente a la paradoja de que la justificación racional es *indispensable* y al mismo tiempo *impotente* para crear el acuerdo entre los hombres. Es indispensable, porque cada uno de nosotros cree instintivamente en la verdad y sólo desea prestar su consentimiento a lo que cada cual reconozca como cierto y racionalmente válido. Pero las justificaciones racionales no pueden crear el acuerdo entre los hombres, porque son fundamentalmente distintas e incluso opuestas entre sí. ¿Y es sorprendente que así suceda? Los problemas suscitados por las justificaciones racionales son dificultosos, y las tradiciones filosóficas de donde dimanan han estado en oposición por mucho tiempo.

Durante una de las reuniones de la Comisión Nacional francesa de la UNESCO, en la que se discutían los derechos del hombre, alguien se quedó asombrado al advertir que ciertos partidarios de ideologías violentamente antagónicas habían llegado a un acuerdo sobre la redacción de la lista de dichos derechos. Sí, contestaron, estamos de acuerdo sobre esos derechos *con tal de que no se nos pregunte el porqué*. Porque con el "porqué" empieza la disputa.

El tema de los derechos del hombre nos brinda un ejemplo eminente de la situación que traté de definir en un mensaje a la Segunda Conferencia Internacional de la UNESCO, del cual me permito reproducir unos pocos párrafos:

"¿Cómo —preguntaba— es concebible un acuerdo entre hombres reunidos con el propósito de realizar en común una tarea relacionada con el futuro del espíritu, que llegan de los cuatro rincones de la tierra y que pertenecen no solamente a distintas culturas y civilizaciones, sino a diferentes familias

espirituales y a escuelas de pensamiento antagónicas? Dado que el objetivo de la UNESCO es de tipo práctico, el acuerdo entre sus miembros se puede lograr espontáneamente, no sobre nociones comunes de orden práctico, no sobre la afirmación de idénticas concepciones del mundo, del hombre y la sabiduría, sino sobre la afirmación del mismo conjunto de convicciones relativas a la conducta a seguir. Esto es, sin duda alguna, demasiado poco, pero es el último refugio del acuerdo intelectual entre los hombres. Sin embargo, ya es bastante emprender una gran tarea, y significaría muchísimo el llegar a tener noticia de la existencia de este cuerpo de convicciones prácticas comunes.

"Quisiera señalar aquí que las palabras *ideología* y *principio* pueden interpretarse en dos formas diferentes. Acabo de decir que el estado presente de división intelectual entre los hombres no permite un acuerdo sobre una ideología común *especulativa*, ni tampoco principios comunes *interpretativos*. No obstante, cuanto, por el contrario, se refiere a una ideología básica *práctica* y los principios de *acción* implícitamente reconocidos hoy de una manera vital, sino formulada, por la conciencia de los pueblos libres, ocurre que constituyen *grosso modo* una suerte de residuo común, una especie de derecho común no escrito, al punto de una convergencia práctica de ideologías teóricas y tradiciones espirituales extremadamente distintas. Para comprender esto basta con distinguir adecuadamente entre las justificaciones racionales, inseparables del dinamismo espiritual de una doctrina filosófica o fe religiosa y las conclusiones prácticas que, justificando separadamente cada una de ellas, son, con todo, análogas en cuanto a los principios de la acción. Estoy plenamente convencido de que mi manera de justificar la creencia en los derechos del hombre y el ideal de libertad, igualdad y fraternidad es la única que se basa en la verdad. Lo cual no me impide estar de acuerdo con los principios prácticos de aquellos que están convencidos

de que su modo de justificarlos, totalmente distinto del mío e incluso opuesto al mío en su dinámica teórica, es también el único que descansa sobre la verdad. Dando por sentado que ambos creen en la carta democrática, una voluntad cristiana y otra racionalista, exponiendo justificaciones que son incompatibles, consustanciadas en sus almas, sus mentes y sus sangres disputarán en torno a tales justificaciones. ¡Y Dios me guarde de decir que no es importante saber cuál de los dos tiene razón! Eso es esencialmente importante. Sin embargo, ambos coinciden en la afirmación práctica de dicha carta democrática y pueden formular juntos principios comunes de acción".[1]

En el nivel de las interpretaciones o justificaciones racionales, en el nivel teórico o especulativo, la cuestión de los derechos del hombre trae a colación todo el sistema de certidumbres morales y metafísicas (o antimetafísicas) que suscribe cada individuo. En tanto que no reine la unidad religiosa o filosófica entre los hombres, las interpretaciones y justificaciones estarán en conflicto recíproco.

Pero, por el contrario, en el dominio del aserto práctico, es posible el acuerdo sobre una declaración común merced a un enfoque que es más pragmático que teórico, y por el esfuerzo colectivo de comparar refundir y perfeccionar los borradores a fin de que el texto definitivo sea aceptable para todos desde el punto de vista de la convergencia práctica, prescindiendo de las divergencias de perspectiva teórica. Así, nada impide alcanzar fórmulas indicadoras de un notable progreso en el proceso de la unificación mundial. Razonablemente no es posible esperar nada más que esta convergencia práctica sobre una serie de artículos redactados en común. Si bien es deseable una reconciliación de las teorías, una verdadera síntesis filosófica, esto sólo podría producirse como resultado de una suma abrumadora de tentativas y de purificaciones, lo cual exigiría intuiciones más superiores, una nueva sistematización, y la crí-

[1] Ciudad de México, 6 de noviembre de 1947.

tica radical de un cierto número de errores e ideas confusas; pero dicha síntesis, por esas mismas razones, aun cuando lograra ejercer una influencia importante en la cultura, sería una doctrina más entre otras, aceptada por unos y rechazada por otros, y no podría aspirar a establecer una verdadera ascendencia universal sobre el espíritu de los hombres.

¿Hay algún motivo para sorprenderse al ver que los sistemas teóricos antagónicos coinciden en las conclusiones prácticas? La historia de la filosofía moral generalmente presenta el mismo panorama. Este hecho demuestra que los sistemas de filosofía moral son el producto de la reflexión intelectual sobre elementos éticos que los preceden y controlan y que revelan un tipo muy complicado de geología de la conciencia, en el cual la labor natural de la razón espontánea precientífica y prefilosófica está constantemente condicionada por las adquisiciones, las servidumbres, la estructura y la evolución del grupo social. Así, hay una especie de desarrollo y crecimiento vegetativo, por así decirlo, del conocimiento y el sentimiento morales, que es independiente de los sistemas filosóficos, aun cuando en un orden secundario este último entra en una acción de reciprocidad con el proceso espontáneo. Como resultado, esos diversos sistemas, aunque discutiendo sobre el "porqué", prescriben en sus conclusiones prácticas reglas de conducta que parecen en conjunto ser las mismas para cualquier período y cultura determinados. Por tanto, desde un punto de vista sociológico, el factor más importante en el progreso moral de la humanidad es el desarrollo experimental del conocimiento que se registra al margen de los sistemas y sobre otra base lógica... facilitada a momentos por los sistemas cuando adquieren conciencia de sí y en otros momentos obstaculizados por ellos, cuando obscurecen las percepciones de la razón espontánea o ponen en peligro una adquisición de experiencia moral auténtica al ensamblarla con determinados errores teóricos o alguna filosofía falsa.

II

El problema filosófico se relaciona con el fundamento racional de los derechos humanos

Sin embargo, desde el punto de vista de la inteligencia, lo esencial es obtener una verdadera justificación de los valores y normas morales. Con respecto a los derechos humanos, lo que más importa a un filosófo es la cuestión de sus fundamentos racionales.

El fundamento filosófico de los derechos del hombre es el derecho natural. ¡Lástima que no podamos encontrar otra palabra! Durante la era racionalista los juristas y filósofos utilizaron tan mal la noción del derecho natural, tanto con propósitos conservadores como revolucionarios, presentándola de una manera tan simplificada y arbitraria, que resulta difícil utilizarla ahora sin despertar recelos y desconfianzas entre muchos de nuestros contemporáneos. Sin embargo, deberían advertir que la historia de los derechos del hombre está ligada al derecho natural[2], y que el descrédito acarreado por el positivismo sobre la idea del derecho natural comporta, inevitablemente, un descrédito semejante para la noción de los derechos del hombre.

Porque como dijo acertadamente el señor Laserson: "Las doctrinas del derecho natural no deben confundirse con el derecho natural en sí. Dichas doctrinas, al igual que cualesquiera otras de carácter político y legal, pueden propugnar determinados argumentos o teorías a fin de substanciar o justificar el derecho natural, pero el rechazo de esas teorías no implica el rechazo del propio derecho natural, así como el abandono de determinada teoría o filosofía de la ley no lleva al abandono de la ley misma. La victoria del positivismo judicial en el siglo XIX sobre la doctrina del derecho natural, no significó la muerte del derecho natural mismo, sino solo la victoria de la escuela histórica conservadora sobre la escuela racionalista revolucionaria, ocasionada por las condiciones históricas generales imperantes en la primera mitad del mencionado siglo. La mejor prueba de ello la constituye el hecho de que a fines de esa centuria se proclamó el llamado "renacimiento del derecho natural".[3]

Desde el siglo XVII en adelante la gente comenzó a pensar en la Naturaleza con N mayúscula y en la Razón con R capital, como en divinidades abstractas establecidas en el firmamento platónico. Como consecuencia, la consonancia de la conducta humana con la razón había de significar que dicha conducta estaba trazada por una norma preexistente y prefabricada que la Razón infalible había recibido el encargo de establecer de la no menos infalible Naturaleza. Por tanto, esa norma tenía que ser inmutable y universalmente reconocida en todos los lugares de la tierra y en cualquier instante de cualquier época. Así, hasta el propio Pascal creyó que la justicia entre los hombres debía tener por sí misma igual aplicabilidad universal que las proposiciones de Euclides. Si la raza humana conociera la justicia, "el resplandor de la verdadera equidad —decía— hubiera conquistado a todas las naciones, y los legisladores no habrían tomado como modelo, en lugar de esta justicia inmutable, las fantasías y caprichos de persas y germanos. La hubiéramos visto establecida en todos los estados del mundo y a través de todas las épocas ..."[4] Lo cual, ni qué decir tiene, es una concepción abstracta e irreal de la justicia. Mas no hay sino que aguardar poco más de un siglo para oír a Condorcet

[2] HEINRICH A. ROMMEN: *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts* (Leipzig, Hegner, 1936), y también CHARLES G. HAINES: *The revival of Natural Law Concepts* (Cambridge, Harvard University Press, 1930).

[3] MAX M. LASERSON: "Positive and Natural Law and Their Correlation", en *Interpretations of Modern Legal Philosophies. Essays in Honor of Roscoe Pound* (New York, Oxford University Press, 1947).

[4] PASCAL, *Pensées*, II Oeuvres ("Grands écrivains de France", Paris, Hachette, 1921), vol. XIII, núm. 294, p. 245.

promulgar su dogma que, a primera vista parece evidente, sin que en realidad signifique nada: "Una buena ley debería ser buena para todos", dice, tanto para el hombre de las cavernas como para el de la máquina de vapor, para las tribus nómadas y para los pueblos agricultores, agregando: "Una buena ley debería ser buena para todos, igual que una proposición verdadera es verdadera para todos".

Por tanto, la concepción del siglo XVIII sobre los derechos del hombre presuponía, sin duda alguna, la dilatada historia de la idea del derecho natural desarrollada en las épocas antigua y medieval; pero tenía su inmediato origen en la sistematización artificial y el refundido racionalismo a que había quedado sometida dicha idea desde Hugo Grocio, y más en general desde el advenimiento de la razón geométrica. Así, se concibió el derecho natural —que está *dentro* del ser de las cosas como su misma esencia, y que precede a toda formulación y que incluso lo conoce la razón humana, mas no en términos de conocimiento conceptual y racional— a través de un error fatal, de acuerdo con la norma del código *escrito*, aplicable a todo, y del cual tendría que ser una transcripción cualquier ley justa, que determinaría a *priori* y en todos sus aspectos las normas de la conducta humana por medio de disposiciones supuestamente prescriptas por la Naturaleza y la Razón, pero en realidad formuladas de una manera arbitraria y artificial. Como ha demostrado Warnkoenig, desde 1870 hicieron su aparición en cada Feria del Libro de Leipzig ocho o más sistemas de derecho natural. Pero esta observación irónica de Jean-Paul Richter no es exagerada. "Cada feria y cada guerra plantea un nuevo derecho natural".[5] Además, esta filosofía de los derechos concluyó, después de Rousseau y de Kant, por tratar al individuo como a un dios y convirtiendo todos los derechos adscriptos a él en los derechos absolutos e ilimitados de un Dios.

[5] ROUSSET, Obra antes citada, p. 106.

En cuanto a Dios mismo, a partir del siglo XVII quedó reducido a la categoría de un simple fiador adjunto del trío inmanente y absoluto, Naturaleza, Razón y Derecho Natural, el cual, incluso si Dios no existiera, seguiría gobernando a los hombres. De donde se deriva, finalmente, que la Voluntad y la Libertad humanas, igualmente elevadas a la inmanencia platónica de aquel mundo empíreo, inteligible aunque inalcanzable, que Kant heredó de Leibniz, iban a reemplazar a Dios como suprema fuente y origen del derecho natural. Había que deducir al derecho natural de la sedicente autonomía de la Voluntad (hay una genuina noción de autonomía, la de San Pablo, que desdichadamente olvidó el siglo XVIII). Los derechos de las personas tenían que basarse en la pretensión de que el hombre no está sujeto a otra ley que su propia voluntad y libertad. "Una persona —decía Kant— no está sometida a otras leyes que aquellas que él (sea solo o juntamente con otros) se da a sí mismo".[6] En otras palabras: el hombre debe "obedecerse sólo a sí mismo", como expresó Rousseau, porque cualquier medida o reglamentación dimanante del mundo de la naturaleza (y finalmente del conocimiento creador) destruirían de una vez y al mismo tiempo su autonomía y su dignidad supremas.

Esta filosofía no brinda sólidos cimientos para los derechos de la persona porque no es posible cimentar nada sobre una ilusión; comprometió y malbarató tales derechos porque llevó a los hombres a concebirlos como derechos divinos en sí, y por tanto infinitos, fuera del alcance de cualquier medida objetiva, negando toda limitación impuesta a las aspiraciones del ego, y expresando últimamente la absoluta independencia del sujeto humano y un supuesto derecho absoluto —que se piensa pertenece a todo en el sujeto humano por el mero hecho de hallarse en él— a desarrollar sus más caras posibilida-

[6] *Introduction to the Metaphysics of Morals*, IV, 24 (Introducción a la metafísica de la moral).

des a expensas de los demás seres. Cuando los hombres así instruídos chocaron por doquier con el imposible, comenzaron a creer en la bancarrota de los derechos de la persona. Algunos se revolvieron contra tales derechos con la furia de un tratante de esclavos, otros continuaron invocándolos, mientras en su conciencia más recóndita se sentían contrapesados por una tentación de escepticismo, la que constituye uno de los síntomas de crisis más alarmantes de nuestra civilización.

III

Derecho natural

¿Debemos intentar el restablecimiento de nuestra fe en los derechos humanos sobre la base de una filosofía auténtica? Esta filosofía verdadera de los derechos de la persona se basa en una idea real del derecho natural, contemplado desde una perspectiva ontológica y participando de las estructuras y requerimientos esenciales de la naturaleza creada por el Autor de la Existencia.

La idea genuina del derecho natural es una herencia del pensamiento griego y cristiano. Se remonta no solamente a Grocio, que por cierto comenzó deformándola, sino antes que él a Suárez y Francisco de Vitoria, y antes aun a Santo Tomás de Aquino (que fué el único que abarcó todo el problema en una doctrina amplia y consistente, aunque, por desgracia, la expresó en un vocabulario insuficiente y obscuro[7] de modo que sus características más profundas pasaron inadvertidas).

[7] Especialmente porque el vocabulario del *Comentario de las Sentencias*, en lo que concierne a los preceptos "primarios" y "secundarios" del derecho natural, está en contradicción con el vocabulario de la *Summa Teológica* (I-II, 94). El respeto de Tomás hacia las frases acuñadas por los juristas también ocasiona algunas perturbaciones, especialmente en lo que se refiere a Ulpiano.

y remontándonos más aún, llegamos a San Agustín, los Padres de la Iglesia y San Pablo (recordemos sus palabras: "Porque los gentiles que no tienen ley, *naturalmente haciendo* lo que es de la ley, los tales, aunque no tengan ley, ellos son ley a sí mismos").[8] E incluso podemos retroceder más aún, hasta Cicerón, los estoicos, los grandes moralistas y los grandes poetas de la antigüedad, como Sófocles especialmente. Antígona, que sabiendo que violaba una ley humana, y siendo aplastada por la misma, se limitaba a obedecer una orden superior y mejor, las *leyes no escritas e inmutables*, es la eterna heroína del derecho natural: pues, como ella misma expresó, tales leyes no escritas, "no son de hoy ni de ayer" sino que "viven en todos los tiempos y nadie sabe cuándo aparecieron".[9]

El primer elemento (ontológico) del derecho natural

Como no dispongo aquí de tiempo para discutir disparates (siempre podemos encontrar filósofos muy inteligentes, por no citar a Bertrand Russell, para defenderlos muy brillantemente) doy por sentado que admitimos que hay una naturaleza humana y que ésta es la misma en todos los hombres. Asimismo doy por admitido que el hombre es un ser dotado de inteligencia y que, como tal, procede con la comprensión de lo que hace y, por consiguiente, que tiene la facultad de deter-

[8] Pablo: Rom. 2: 14.

[9]
"ni creí
que tus bandos habían de tener tanta fuerza
que habías tú, mortal, de prevalecer por encima
de las leyes no escritas e inmutables del Cielo;
que no son de hoy ni son de ayer,
sino que viven en todos los tiempos
y nadie sabe cuándo aparecieron.
No iba yo a incurrir en la ira del Cielo,
violando esa ley
por temor a los caprichos de hombre alguno.

(Sófocles: *Antígona*)

minar por sí los fines que persigue. Por otra parte, está dotado de una naturaleza o estructura ontológica que constituye un centro de necesidades inteligibles; el hombre tiene fines que forzosamente corresponden a esa constitución esencial y que son idénticos para todo ., como, por ejemplo, los pianos, sea cual fuere su modelo y estén donde estén, tienen como fin esencial el producir determinados sonidos. Si no producen dichos sonidos hay que afinarlos o desecharlos. Pero como el hombre está dotado de inteligencia y determina sus propios fines, a él le corresponde afinarse de acuerdo con los fines imperativamente exigidos por su naturaleza. Esto implica que hay, por la mera virtud de la naturaleza humana, un orden o una disposición que la razón puede descubrir y de acuerdo con la cual debe proceder la voluntad humana, a objeto de afinarse o ajustarse a los fines esenciales y necesarios del ser humano. Las leyes no escritas o derecho natural no son otra cosa que lo que acabamos de enunciar.

El ejemplo que he utilizado —extraído del mundo de la artesanía humana— es deliberadamente crudo y provocativo: ¿Acaso no recurrió Platón a la idea de cualquier trabajo de la industria humana, la idea de la cama o la idea de la mesa, para esclarecer su teoría (que yo no comparto) de la Idea eterna? Lo que quiero decir es que cada ser tiene su propio derecho natural, como tiene su propia esencia. Cualquier tipo de cosa producida por la industria humana tiene, como el instrumento de cuerdas que traje a colación hace un instante, sus propias leyes naturales, o sea, la *normalidad de su funcionamiento*, el medio adecuado en que, por razón de su construcción específica, exige ser puesto en funcionamiento, *debería* ser utilizado. Confrontados con cualquier artificio supuestamente desconocido, ya fuera un sacacorchos, una máquina de calcular o una bomba atómica, unos niños o unos hombres de ciencia, en su deseo de descubrir la manera de utilizarlo, no pondrían en duda la existencia de esa típica ley íntima.

Cualquier cosa existente en la naturaleza, sea una planta, un perro o un caballo, tiene su ley, o sea, la *normalidad de su funcionamiento*, el modo adecuado en que, por razón de su estructura específica y fines específicos, *debería* alcanzar la plenitud del ser, tanto en su crecimiento como en su conducta. Washington Carver, cuando de niño curaba a las flores enfermas de su jardín, tenía un obscuro conocimiento, tanto congénito como intelectual, de la ley vegetativa que las regía. Los criadores de caballos tienen un conocimiento experimental, asimismo intelectual cuanto congénito, de la ley natural de los caballos, una ley natural con respecto a la cual la conducta de un caballo hace de él un *buen caballo* o un *mal caballo* en el rebaño. Bueno, como los caballos no disfrutan de libre albedrío, su ley natural no es sino una parte del inmenso tejido de tendencias esenciales y reglamentaciones que implica el movimiento del cosmos, y el caballo que falta a su ley equina solamente obedece al orden universal de la naturaleza del cual depende su naturaleza individual. Si los caballos fueran libres, habría una manera ética de conformarse a la ley específica de los caballos, pero esa moral caballuna es un sueño por cuanto los caballos no son libres.

Cuando dije antes que la ley natural de todos los seres existentes en la naturaleza es el modo adecuado por el cual, en razón de su naturaleza específica y fines específicos, *deberían* alcanzar la plenitud del ser en su conducta, esta palabra *deberían* contenía solamente un significado metafísico (como cuando decimos que un ojo normal o bueno "debería" poder leer las letras escritas en la pizarra desde una distancia determinada). La misma palabra *debería* comienza a tener un significado *moral*, o sea, a implicar obligaciones morales, cuando traponemos el umbral de los agentes libres. La ley natural para el hombre es una ley *moral*, porque el hombre la obedece o desobedece libremente y no forzosamente, y porque la conducta humana pertenece a un orden particular y privilegiado

que es irreductible al orden del cosmos, y que tiende a un fin definitivo y superior al bien común inmanente del cosmos.

Lo que estoy destacando no es sino el elemento fundamental a descubrir en el derecho natural, o sea el elemento *ontológico*, vale decir, la *normalidad de funcionamiento* basada en la esencia de aquel ser. El derecho natural, en general, como acabamos de ver, es la fórmula ideal de desarrollo de un ser concreto; podría compararse a una ecuación algebraica por la cual una curva se desarrolla en el espacio, mas con el hombre la curva habrá de conformarse libremente a la ecuación. Digamos, entonces, que en su aspecto ontológico el derecho natural es un *orden ideal* relativo a las acciones humanas, una *división* entre lo conveniente y lo inconveniente, lo adecuado e inadecuado, que depende de la naturaleza humana o esencia y de las necesidades inmutables en ella arraigadas. No quiero decir con esto que se encuentre en la esencia humana la reglamentación adecuada para cada posible situación del hombre, como creía Leibniz que cada acontecimiento en la vida de César se hallaba de antemano contenido en la idea de César. Las situaciones humanas son existenciales en gran medida. Ni éstas ni las normas apropiadas se encuentran en la naturaleza esencial del hombre. Diría que simplemente plantean preguntas a esa esencia. Cualquier situación dada, como, por ejemplo, la de Caín con respecto a Abel, implica una relación con la esencia del hombre, y el posible asesinato del uno por el otro es incompatible con los fines generales y la más íntima estructura dinámica de aquella esencia racional. Sencillamente lo rechaza. De aquí que la prohibición de matar se base en la esencia del hombre o es un imperativo de ella. El precepto: no matarás, es un precepto del derecho natural. Porque uno de los fines primordiales y generales de la naturaleza humana es preservar la existencia o el ser; el ser de aquella existencia que es una persona, y un universo en sí; y porque el hombre, en tanto que lo es, tiene derecho a la vida.

Supongamos un caso o situación completamente nueva. Por ejemplo, que lo que llamamos hoy *genocidio* fuera tan nuevo como la palabra misma. Del modo que ya he expuesto, la conducta posible en tal sentido se enfrentará con la esencia humana como incompatible con sus fines generales y su estructura dinámica más íntima; es decir, como prohibida por el derecho natural. La condenación del genocidio por la Asamblea General de las Naciones Unidas[19] ha sancionado la prohibición por el derecho natural del mencionado crimen, lo cual no implica que la prohibición sea parte de la esencia del hombre, al igual que ignoro qué característica metafísica eterna se halla inscrita en ella, ni si es una noción reconocida desde el principio por la conciencia de la humanidad.

Para resumir, diremos que el derecho natural es algo tanto *ontológico* como *ideal*. Es algo *ideal*, porque se fundamenta en las esencias humanas y en su estructura inmutable, y en las necesidades inteligibles que ello involucra. El derecho natural es algo *ontológico*, porque la esencia humana es una realidad ontológica, que además no existe separadamente, sino con el propio ser humano, de manera que por la misma prueba el derecho natural mora como un orden ideal en el ser de todos los hombres existentes.

En esa primera consideración, o sea con respecto a los elementos *ontológicos* que ello implica, el derecho natural es coextensivo al campo total de las normas morales naturales, al terreno absoluto de la moralidad natural. No solamente las reglamentaciones primarias y fundamentales, sino también las más minúsculas normas de la ética natural significan conformidad con el derecho natural, y dicen de obligaciones o derechos naturales de los cuales quizás no tengamos idea, y que los hombres alcanzarán a comprender en un futuro distante.

Un ángel que conociera la esencia humana en su modalidad angélica y todas las posibles situaciones existenciales del

[19] 11 de diciembre de 1948.

hombre, conocería el derecho natural en la infinitud de su extensión.

El segundo elemento (gnoseológico) del derecho natural

Así llegamos al segundo elemento fundamental reconocible en el derecho natural, a saber, el derecho natural como *conocimiento*, y por ende como medición de los hechos positivos de la razón humana, que no es sino la medida de los actos humanos.

El derecho natural no es un código escrito. Los hombres lo conocen con mayor o menor dificultad y en grados diferentes, corriendo el riesgo de equivocarse aquí y allá. El único conocimiento práctico que todos los hombres tienen en común de una manera natural e infalible, como un principio que no necesita demostración, es que debemos hacer el bien y evitar el mal. Lo cual es preámbulo y principio del derecho natural, pero no el derecho natural en sí. Derecho natural es el conjunto de las cosas que se deben y que no se deben hacer, que hay que observar de una manera *necesaria*. La posibilidad de que se registren toda clase de errores y desviaciones en la determinación de tales cosas sólo prueba que nuestra vista es débil, tosca nuestra naturaleza, y que pueden corromper nuestro juicio innumerables accidentes. Montaigne observaba malévolamente que entre ciertos pueblos el incesto y el latrocinio están considerados como virtudes. Pascal se escandalizó ante esto. Pero no se prueba nada con eso contra el derecho natural, al igual que un error en la suma no demuestra nada contra la aritmética, ni la equivocación de ciertos pueblos primitivos que creyeron que las estrellas eran agujeros de la tienda que cubría el mundo, no constituye argumento contra la astronomía.

El derecho natural no es un código escrito y el conocimiento del mismo por parte del hombre ha ido aumentando gradualmente a medida que su conciencia moral se fué desarrollando. Esta conciencia moral se hallaba entre brumas.[11] Los antropólogos nos cuentan que se formó primitivamente en la vida de la tribu y entre una magia incipiente. Lo cual demostraría meramente que el conocimiento que los hombres han tenido de ese derecho no escrito ha pasado por más formas diversas y fases de cuanto se imaginaron ciertos filósofos y teólogos. El conocimiento que tiene nuestra conciencia moral de esa ley sigue siendo imperfecto sin duda, pero verosímilmente seguirá desarrollándose y refinándose mientras exista la humanidad. Sólo cuando el Evangelio haya penetrado en lo más profundo de la substancia humana, florecerá el derecho natural en toda su perfección.

Por tanto, la ley y el conocimiento de la ley son dos cosas distintas. Sin embargo, ésta sólo tiene fuerza legal cuando ha sido promulgada y únicamente así, en tanto que conocido y expresado por las asercions de la razón práctica, tiene fuerza de ley el derecho natural.

Permítaseme añadir que la razón humana no distingue las reglas de conducta del derecho natural de una manera abstracta y teórica, como una serie de teoremas geométricos. Ni tampoco los descubre por medio del ejercicio conceptual del intelecto o la vía del conocimiento racional. Creo que a este respecto convendría interpretar las enseñanzas de Tomás de Aquino de una manera más profunda y precisa que la usual. Cuando él dice que la razón humana descubre las normas del derecho natural guiándose por las *inclinaciones* de la naturaleza humana, significa que la manera o el modo por el que la razón humana conoce el derecho natural, no es un conocimiento racional sino un conocimiento a través de la inclina-

[11] Raïssa Maritain: *Histoire d' Abraham ou les premiers âges de la conscience morale* (París, Desclée De Brouwer, 1947).

ción.[12] Esa clase de conocimiento no es clara ni adquirida mediante conceptos y juicios conceptuales, sino que es un conocimiento obscuro, asistemático y vital obtenido de un modo connatural o congénito, merced al cual el intelecto —a fin de juzgar— consulta y escucha la melodía interior que producen en el individuo las cuerdas vibrantes de las tendencias permanentes.

Cuando se ha visto claramente esta realidad fundamental y, además, se ha comprendido que las opiniones de Santo Tomás sobre el particular aspiran a un enfoque histórico y a la obtención filosófica de la idea del desarrollo, que los hombres de la Edad Media no estaban en condiciones de lograr, entonces, al fin, se puede obtener un concepto amplio del derecho natural. Y se advierte que el conocimiento humano de ese derecho ha sido conformado y modelado progresivamente por las inclinaciones de la naturaleza humana, comenzando por las más elementales. No se espere de mí que ofrezca un cuadro

[12] Este es, a mi entender, el significado real que implica Santo Tomás, aunque no utilice la misma expresión cuando trata del derecho natural. El conocimiento a través de la inclinación ha sido interpretado, en general, en toda su doctrina del derecho natural, lo cual no hace sino confesar a esta doctrina perfecta solidez. Y que cuadra con declaraciones tales como la siguiente: "Omnia illa ad quae homo *habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona*, et per consequens ut opera prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda" (I II, 94, 2). "Ad legem naturae pertinet omne illud ad quod homo inclinatur secundum naturam. Sed, si loquamur de actibus virtuosis secundum se ipsos, prout scilicet in propriis speciebus considerantur, sic non omnes actus virtuosi sunt de lege naturae. Multa enim secundum virtutem fiunt *ad quae natura non primo inclinat, sed per rationis inquisitionem ea homines adinvenerunt*, quasi utilia ad bene vivendum" (I II, 94, 3).

La cuestión resultó un poco obscura debido a las perpetuas comparaciones que Santo Tomás utiliza en esos artículos entre el intelecto práctico y el especulativo, por cuya razón habla de *propia principia* del derecho natural como de "*quasi conclusiones principiorum communium*" (I II, t. 94, 4). En realidad esos *propia principia* o preceptos específicos del derecho natural no son en modo alguno conclusiones deducidas racionalmente: desempeñan en el orden práctico un papel *similar* al de las conclusiones en el reino especulativo. (Y aparecen como conclusiones inferidas al "pos-conocimiento" de los filósofos que tienen que reflexionar sobre los preceptos del derecho natural y exponer sobre ellos.

apriorístico de esas genuinas inclinaciones arraigadas en el ser humano y vitalmente penetradas de la vida preconsistente del espíritu, ni que aclare si se desarrollaron o actuaron a medida que fué desarrollándose la humanidad. Tales inclinaciones se hallan evidenciadas por la misma historia de la conciencia humana. *Fueron realmente genuinas*, cosa que en la inmensidad del pasado humano guió a la razón hasta hacerla advertir, poco a poco, la existencia de las normas definitivas y generalmente reconocidas por la raza humana, a partir de las más remotas comunidades sociales. Y es que el conocimiento de los aspectos primordiales del derecho natural se expresó primeramente en normas sociales en lugar de en juicios personales. Por consiguiente, podemos decir que el conocimiento se ha desarrollado dentro del doble tejido protector de las inclinaciones humanas y de la sociedad humana.

Con respecto al segundo elemento básico, el elemento del conocimiento que el derecho natural implica para tener fuerza de ley, puede decirse que el derecho natural —o sea el derecho *naturalmente conocido* o, más exactamente aún, el derecho natural, *cuyo conocimiento se halla encarnado en la herencia más antigua y general* de la humanidad— abarca solamente el campo de las normas éticas de las cuales han llegado a tener noción los hombres por virtud del conocimiento a *través de la inclinación*, y que constituyen los *principios básicos* de la vida moral, reconocidos progresivamente desde los principios más comunes a los más y más específicos.

Todas las observaciones anteriores nos ayudan a comprender por qué, por una parte, un examen cuidadoso de los datos que nos brinda la antropología demostraría que los *esquemas dinámicos* fundamentales del derecho natural, si se interpretan en su auténtica, o sea, en su aún indeterminada significación (por ejemplo: quitarle la vida a un hombre no es lo mismo que quitársela a otro animal, o el grupo familiar debe ajustarse a ciertas normas fijas, o las relaciones sexuales han de

hallarse sometidas a determinadas limitaciones; o tenemos que tratar de ver lo invisible; o nos vemos obligados a vivir en común y sujetos a ciertas reglas y prohibiciones), están sometidos a un conocimiento mucho más universal —en todas partes y en cualquier época— de lo que parece a simple vista, y porque, por otra parte, se encuentra una cantidad inmensa de relatividad y variabilidad en las reglas particulares, costumbres y leyes con las cuales, y entre todos los pueblos de la tierra, ha expresado la razón humana el conocimiento que tiene incluso de los aspectos más básicos del derecho natural pues, como ya indiqué antes, ese conocimiento espontáneo no descansa sobre las reglas morales descubiertas conceptualmente y deducidas racionalmente, sino en las reglas morales captadas a través de la inclinación y, en el comienzo, en las formas tendenciales generales o armazón, o mejor, como ya dije, en los *esquemas dinámicos* de las reglamentaciones morales, tal como pueden obtenerse únicamente por medio de las captaciones primeras, "primitivas" del conocimiento a través de la inclinación. Y en tales armazones tendenciales o esquemas dinámicos se pueden encerrar muchos contenidos, por no hablar de las inclinaciones deformadas, desviadas o pervertidas que pueden mezclarse con las básicas.

Al mismo tiempo podemos comprender por qué el derecho natural implica esencialmente un desarrollo dinámico, y por qué la conciencia moral, o el conocimiento del derecho natural, ha progresado desde la era de las cavernas de una doble manera primero, con respecto al modo con que la razón humana ha llegado a conocer de una manera cada vez menos crepuscular, tosca y confusa, las reglas primordiales del derecho natural; segundo, con respecto al modo con que alcanzó a conocer —siempre por el conocimiento a través de la inclinación— sus normas ulteriores y más elevadas. Y ese conocimiento sigue progresando todavía y continuará progresando mientras dure la historia de la humanidad. Ese desarrollo de

la conciencia moral es, sin discusión, la mejor prueba del progreso humano.

Ya he dicho que el derecho natural es un código no escrito: ley no escrita, en el más profundo sentido de la palabra, porque nuestro conocimiento no es el fruto del libre concepto, sino resultado de una ideación *limitada* a las inclinaciones esenciales del ser, de la naturaleza viviente y de la razón, que actúan en el hombre, y porque se desarrolla proporcionalmente al grado de experiencia moral y autocrítica, así como de experiencia social, de que ha sido y es capaz el hombre a lo largo de las diversas edades históricas. Así, en las épocas antigua y medieval se prestaba atención, en el derecho natural, a las *obligaciones* del hombre más que a sus *derechos*. La verdera hazaña —una gran hazaña por cierto— del siglo XVIII fué el sacar a plena luz los *derechos* humanos, también exigidos por el derecho natural Tal descubrimiento se debió esencialmente al progreso en la experiencia moral y social, por cuyo intermedio se liberaron las *inclinaciones* arraigadas en la naturaleza humana con respecto a los derechos inviduales y, consecuentemente, *el conocimiento a través de la inclinación*, desarrollado con respecto a ellos. Pero, de acuerdo con una desdichada ley del conocimiento humano, ese gran descubrimiento se pagó con errores ideológicos en el campo teórico, los cuales expuse anteriormente. Simplemente: se desplazó la atención de las obligaciones del hombre a sus derechos, siendo así que un criterio amplio y completo hubiera prestado la misma atención a *ambas* cosas, derechos y obligaciones, contenidos por igual en las exigencias del derecho natural.

IV

Derechos humanos y derecho natural

No necesito disculparme por haberme extendido tanto sobre el tema del derecho natural. ¿Cómo podríamos comprender los derechos humanos si no tuviéramos una noción suficiente y adecuada del derecho natural? Pero ese mismo derecho natural que establece nuestros deberes más fundamentales, y por virtud del cual toda ley es obligatoria, es el mismo también que nos asigna nuestros derechos.[13] Esto obedece a que

13 Edwar S. Dore, magistrado adscripto de la Corte Suprema de Justicia de Nueva York "Human Rights and Natural Law", *New York Law Journal*, 1946; McKinnon, "The Higher Law" *American Bar Association Journal*, 1947; Laerson, obra anteriormente citada; Lord Wright presidente de la Comisión de Crímenes de Guerra de las Naciones Unidas, "Natural Law and International Law" *Essays in honor of Roscoe Pound*, Godfrey P. Schmidt *An Approach to Natural Law* (en preparación).

El concepto del derecho natural desempeñó, como es sabido, un papel fundamental en el pensamiento de los fundadores de Estados Unidos (Corwin, Carr, Le Boutillier *American Democracy and Natural Law*, New York, Columbia University Press, 1950, cap. III). Al insistir en que eran hombres de gobierno más que metafísicos y que utilizaron ese concepto con propósitos más prácticos que metafísicos, en un sentido más o menos vago, e incluso "no teórico" (como si cualquier preocupación por el bien común y la implementación de los fines de la vida humana se pudieran calificar de utilitaristas) sólo se demuestra de un modo manifiesto la imposibilidad de arrancar al derecho natural de los dogmas morales sobre los cuales se fundó Estados Unidos.

En su vigoroso y estimulante libro, *Courts on trial* (Princeton, N. J., Princeton University Press, 1949), el juez Jerome Frank también examina el derecho natural, más en su perspectiva práctica que metafísica. Este hecho otorga un valor experimental particularmente significativo a su opinión cuando dice: "Ningún católico decente puede dejar de aceptar los pocos principios básicos o preceptos del derecho natural, como representativos —tanto hoy como en cualquier futuro razonablemente previsible— de las partes esenciales sobre las cuales descansa nuestra civilización", pp. 364-65.

Finalmente debe advertirse que cuando se llega a la aplicación de los imperativos básicos de la justicia, en aquellos casos en que faltan las previsiones de la ley en cierta medida, es inevitable recurrir a los principios del derecho natural, creando así un precedente y nuevas reglas judiciales. Esto es lo que ocurrió, de un modo notable en el proceso —que hizo época— de Nuremberg contra los criminales de guerra nazis.

nos hallamos incluídos en el orden universal, en las leyes y reglas del Cosmos y de la inmensa familia de la naturaleza de la Creación (y finalmente en el orden de la sabiduría creadora), así como porque tenemos el privilegio de participar de la naturaleza espiritual. Por todo eso poseemos, con respecto a los demás hombres y al conjunto de todas las criaturas, aquellos derechos anteriormente mencionados. En último análisis, como cada criatura actúa según sus Principios, lo cual es la Ley Pura, como cada autoridad digna de tal nombre (es decir, justa) procede en conciencia por el Principio de los seres, lo que es Sabiduría pura, así también cada derecho que poseen los hombres lo poseen por virtud de los derechos poseídos por Dios, Quien es pura Justicia, para que sea respetada, obedecida y amada por toda inteligencia Su sabiduría en los seres. Es esencial de la ley constituir un orden de *razón*; y el derecho natural, o la normalidad del funcionamiento de la naturaleza humana, conoce por el conocimiento a través de la inclinación, o sea la *ley*, que obliga en conciencia sólo porque la naturaleza y las inclinaciones de la naturaleza manifiestan un orden de razón, es decir, la *Razón Divina*. El derecho natural sólo es ley porque participa de la Ley Eterna.

En este punto vemos que una filosofía positivista que reconoce solamente los Hechos —así como cualquier filosofía idealista o materialista de la Inmanencia absoluta— es impotente para establecer la existencia de unos derechos que posee naturalmente el ser humano, anteriores y por encima de toda legislación escrita y acuerdos entre gobiernos, derechos que la sociedad civil no tiene que *otorgar* sino que *reconocer* y sancionar como universalmente válidos, y que ninguna necesidad social puede autorizar a abolir ni desdeñar, ni siquiera momentáneamente. Lógicamente, el concepto de tales derechos puede parecer nada más que una superstición a tales filosofías. Sólo puede resultar válido y defendible racionalmente si cada individuo existente tiene una naturaleza o esencia que

es el centro de las necesidades inteligibles y de las verdades necesarias, o sea, si el reino de la naturaleza tomado como una constelación de hechos y acontecimientos, encierra y revela un reino natural tomado como un universo de esencias que trasciendan al hecho y al acontecimiento. En otras palabras, no hay derechos a menos que se exija un cierto orden inviolable —que puede violarse de hecho— gracias al cual *las cosas son* en su tipo inteligible o esencia, o por el cual son y están modeladas para la naturaleza del hombre: un orden por virtud del cual se le deben al hombre, que es una existencia dotada de alma espiritual y libre voluntad, algunas cosas determinadas. Tal orden, que no es una realidad tangible en las cosas, pero que exige que éstas lo cumplan y que se impone a nuestras mentes al extremo de obligarnos en conciencia, existe en las cosas en cierta medida, quiero decir, como un requerimiento de su esencia. Pero ese mismo hecho, el hecho de que las cosas participen en un orden ideal que trasciende su existencia y las gobierna imperativamente, no sería posible si el fundamento de ese orden ideal, como fundamento de las esencias mismas, no existiera en un Espíritu separado, en un Absoluto que es superior al mundo y que la filosofía perenne califica de Ley Eterna.

Para una filosofía que reconoce solamente los Hechos o Datos Inmediatos, la noción de Valor —vale decir, Valor objetivamente cierto en sí mismo— es inconcebible. ¿Cómo, entonces, se podría aspirar a tener derechos si no se cree en los valores? Si la afirmación de los valores intrínsecos y la dignidad del hombre carecen de sentido, también carece de sentido la afirmación de los derechos naturales del hombre.

V

En torno a los derechos humanos en general

Analicemos ahora algunos problemas más, relacionados con los derechos humanos en general. El primer punto se referirá a la distinción entre derecho natural y derecho positivo. Uno de los errores principales de la filosofía racionalista sobre los derechos humanos ha sido el considerar al derecho positivo como una mera transcripción del natural, el cual se halla supuestamente prescrito en nombre de la naturaleza como el derecho positivo lo está en nombre de la sociedad. Olvidan el inmenso campo de las cosas humanas que depende de las variables condiciones de la vida social y de la libre iniciativa de la razón humana, y que el derecho natural deja indeterminado.

Como ya he señalado, el *derecho natural* se relaciona con los derechos y los deberes, los cuales están incluídos de una manera *necesaria* con el primer principio: "Haz el bien y evita el mal". He ahí por qué los preceptos de ese código no escrito son por sí mismos y en la naturaleza de las cosas (y no digo en el conocimiento de ellos por parte de los hombres) universales e invariables.

El *Jus gentium* o *Derecho de las Naciones*, resulta difícil de definir porque se halla a mitad de camino entre el derecho natural y el derecho positivo. Digamos en el más profundo y genuino significado del concepto, tal como lo expresó Tomás de Aquino, que el derecho de las naciones, o mejor dicho, la ley común de la civilización, difiere del derecho natural porque se la *conoce*, no a través de la inclinación, sino por medio del *ejercicio conceptual de la razón*, o a través del conocimien-

to racional[14]; en este sentido pertenece al derecho positivo y constituye un orden jurídico (aun cuando no necesariamente escrito y codificado). Pero en lo que se refiere a su contenido el *jus gentium* comprende ambas cosas, las cuales pertenecen igualmente al derecho natural (en tanto que no son conocidas solamente como inferencias racionales sino también por medio de la inclinación), y que al mismo tiempo —de un modo universal y por medio de la obligatoriedad, puesto que son conclusiones derivadas de un principio del derecho natural— están más allá del contenido del derecho natural (porque han sido *sólo* racionalmente inferidas, y no a través de la inclinación). En ambos casos, el *jus gentium* o ley común de la civilización versa, como el derecho natural, sobre los derechos y

[14] Según Santo Tomás (*Summa Theologica*, I II, 95 4) el *jus gentium*, que difiere netamente del derecho natural y relaciona más bien con el positivo, está vinculado con todas las cosas que derivan del derecho natural, como las *conclusiones* de los principios.

Con todo, también son las que los *propia principia* del derecho natural son como conclusiones derivadas de los *principia communia*. ¿Y por cierto *jus gentium*? En el 95-2 Santo Tomás presenta la prohibición de matar como un ejemplo de conclusión derivada de un principio del derecho natural ("no hacer daño a nadie"), y perteneciente a lo que define como *jus gentium* en el 4. Sin embargo, es evidente que la prohibición de matar, que figura en los Mandamientos, es un precepto del derecho natural. ¿Entonces qué?

El único medio de captar la forma consistente de todo esto y advertir correctamente la distinción consista entre derecho natural y *jus gentium*, es comprender que un precepto que es como una conclusión derivada de un principio de derecho natural pero que en realidad es *conocido a través de la inclinación y no por medio de la deducción racional*, es una parte del *derecho natural*, mientras que un precepto *conocido a través de la deducción racional y como una conclusión conceptualmente inferida* de un principio de derecho natural, corresponde al *jus gentium*. Este último principio pertenece al derecho positivo más que al natural, precisamente a causa de la manera en que es conocido, y debido a que interviene la razón humana en el establecimiento de los preceptos conceptualmente concluidos (de donde se deduce que la sola razón de la cual depende el derecho natural es una Razón Divina). La prohibición de matar en tanto que precepto, *es conocida mediante la inclinación*, y pertenece al derecho natural. Esa misma prohibición, cuando es un precepto conocido como una conclusión racionalmente inferida de un principio del derecho natural, pertenece al *jus gentium*.

deberes relacionados con el primer principio en una forma necesaria. Y precisamente porque se logra su percepción a través del conocimiento racional, y es en sí una obra de razón, está más estrechamente ligado a tales derechos y deberes, como existente en el reino de la obra natural básica llevada a cabo por la razón humana, es decir, el estado de la vida civil.

El *derecho positivo*, o cuerpo de leyes (tratese de leyes estatuidas o de costumbre) en vigor en un grupo social dado, trata de los derechos y deberes relacionados con el primer principio, pero de una manera *contingente*, en virtud de los determinados modos de conducta establecidos por la razón y la voluntad del hombre cuando se instituyeron las leyes o nacieron las costumbres de una sociedad cualquiera, diciendo así de sí mismos que, dentro del grupo particular en cuestión, ciertas cosas serán buenas y permitidas y otra malas y no permitidas.

Pero solamente en virtud del derecho natural adquieren fuerza de ley el derecho positivo y la ley de las naciones, imponiéndose a las conciencias. Son ambos una prolongación o ampliación del derecho natural, que pasan a zonas objetivas que cada vez son más difíciles de determinar por la inclinación esencial de la naturaleza humana. Por cuanto es el *propio derecho natural el que exige que toda cosa que él deje sin determinar, sea determinada subsiguientemente*, trátese de un derecho o de un deber existente para todos los hombres, y de los cuales adquieran noticia, no por el conocimiento a través de la inclinación, sino por la razón conceptual —y de ahí el *jus gentium*— o como un derecho o deber existente para ciertos hombres —y aquí viene el derecho positivo— por virtud de las normas humanas y contingentes propias del grupo social del cual forman parte. Como ejemplo, ahí tenemos las transiciones imperceptibles (al menos desde el punto de vista de la experiencia histórica) entre Derecho Natural, Ley de las Naciones (o también Derecho Internacional) y Derecho Posi-

tivo. Hay un dinamismo que impele a las leyes no escritas a convertirse en leyes humanas, haciéndolas más perfectas y justas en el propio campo de sus determinaciones contingentes. De acuerdo con este dinamismo los derechos de la persona adquieren forma política y social en la comunidad.

Los derechos humanos a la existencia, a la libertad personal y a perseguir la perfección de la vida moral, pertenecen, hablando estrictamente, al derecho natural.

El derecho a la posesión particular de bienes materiales[16] pertenece al derecho natural, en tanto que el ser humano tiene justo título a la posesión de los bienes materiales de la naturaleza para el uso común, pertenece al *jus gentium* o ley de las naciones, en tanto que la razón concluye necesariamente que, en beneficio de la comunidad, es conveniente que se posean bienes materiales privadamente, como un resultado de las condiciones naturalmente requeridas para su administración y el trabajo humano (me refiero al trabajo humano efectuado de una manera genuinamente humana, garantizando la libertad de la persona frente a la comunidad). Finalmente, es el derecho positivo el que determina las modalidades particulares del derecho a la propiedad privada, que varían según las formas de una sociedad y el estado de desarrollo de su economía.

La libertad de las naciones de vivir sin el yugo de la necesidad y la desdicha ("libertad de pobreza") y la de vivir libres del terror ("libertad de temor"), como las definiera el presidente Roosevelt en los Cuatro Puntos, corresponden a las exigencias de la ley de las naciones que deben cumplirse mediante el derecho positivo y una posible organización político-económica del mundo civilizado.

El derecho al sufragio que tiene cada cual para la elección de los funcionarios del estado, deriva del derecho positivo,

[16] Véase nuestra obra *Freedom in the Modern World* (New York, Charles Scribner's Sons, 1936. Apéndice I.

determinando la forma por la cual se aplica, en una sociedad democrática, el derecho natural del pueblo a gobernarse.

• •

El segundo punto recaerá sobre el carácter inalienable de los derechos naturales humanos. Son inalienables porque se basan en la naturaleza misma del hombre, que por supuesto nadie puede perder. Lo que no significa que no admitan limitación alguna ni que sean derechos infinitos como los de Dios. Lo mismo que cualquier ley —especialmente las naturales, en las que se basan— aspira al bien común, y así los derechos humanos tienen una relación intrínseca con el bien común. Algunos de ellos, como el derecho a la vida o el derecho a la prosecución de la felicidad, son de naturaleza tal que pondrían en peligro al bien común si el cuerpo político pudiera restringir en cierta medida estos derechos que los hombres poseen de un modo natural. Digamos también que son absolutamente inalienables.

Otros, como el de asociación o el de libertad de palabra, son de naturaleza tal que pondrían en peligro al bien común si el cuerpo político no pudiera restringir en cierta medida estos derechos que los hombres poseen de un modo natural (por lo menos como sociedades son más capaces de lograrlo, basándose sobre la libertad común). Digamos también que son inalienables sólo substancialmente.

• •

Pero, aun siendo derechos absolutamente inalienables, son pasibles de limitación, ya que no en cuanto a su posesión, al menos respecto a su ejercicio. Por consiguiente, el tercer punto tratará de la distinción entre la *posesión* y el *ejercicio* de un derecho. Incluso con respecto a los derechos absolutamente

inalienables hemos de distinguir entre posesión y ejercicio, estando este último sometido a condiciones y limitaciones, dictadas en cada caso por la justicia. Si se puede condenar a morir, con justicia, a un criminal, es porque su crimen le ha privado, no diremos del derecho a vivir, sino de la posibilidad de ejercerlo de un modo justo: moralmente se ha separado de la comunidad humana, precisamente con respecto al uso de ese derecho fundamental e "inalienable", que con el castigo que se le impone le impiden ejercer.

El derecho a recibir la herencia de la cultura humana a través de la educación es también un derecho fundamental, absolutamente inalienable; pero su ejercicio se halla sometido a las posibilidades concretas de una sociedad determinada. Puede ser contrario a la justicia aspirar al ejercicio de ese derecho todos y cada uno *hic et nunc* si sólo puede ejercerse a cambio de la ruina de todo el cuerpo social, como es el caso de la sociedad esclava de la vieja Roma o la sociedad feudal de la Edad Media ., aun cuando ese aspirar a la educación general siga siendo legítimo, aunque únicamente como algo a realizarse con el tiempo. En tales casos lo que cumple es procurar cambiar el estado social en la forma pertinente. Vemos con este ejemplo —y lo hago notar como entre paréntesis— que la base del estímulo que impulsa incesantemente a las sociedades a transformarse, reside en el hecho de que el hombre *posee* derechos inalienables pero está privado de la posibilidad de reclamar con justicia su *ejercicio* en algunos casos, debido al elemento inhumano que subsiste en la estructura social de cada período.

Esta distinción entre la posesión y el ejercicio de un derecho es, a mi juicio, muy importante. Ya hemos visto que ella nos permite explicar las limitaciones imponibles en justicia al ejercicio de algunos derechos en determinadas circunstancias, tanto por culpa de algún delincuente o criminal individual como por la de alguna estructura social que, por ser primitiva

o estar viciada, impide el cumplimiento de dicha aspiración, legítima en sí, porque lesionaría derechos más importantes.

Quisiera añadir que dicha distinción nos permite entender que, a medida que la historia avanza, en ocasiones determinadas impide el ejercicio de ciertos derechos que, sin embargo, seguimos poseyendo. Estas consideraciones se aplican a numerosos problemas relativos tanto a las modalidades de la propiedad privada en una sociedad en proceso de transformación económica, como a las limitaciones de la rediciente "soberanía" de los estados en una comunidad internacional en trance de organización.

VI

Los derechos humanos en particular

Como llegamos finalmente a los problemas relativos a la enumeración de los derechos humanos en particular, debo recordar en primer término lo que ya he dicho antes, que la inmutabilidad del derecho natural lo es con respecto a las cosas o al derecho en sí ontológicamente considerado, pero no en cuanto al progreso y relatividad de la conciencia humana en relación con ese derecho. Tenemos una tendencia especial a inflar y hacer absolutos, ilimitados, sin restricciones de cualquier clase a los derechos de que tenemos noticia, cegándonos así frente a otros derechos que contrapesan a aquéllos. Por eso en la historia humana no ha habido ningún derecho "nuevo" —nuevo en el sentido de que la conciencia humana haya tenido al fin conocimiento de él— que no se haya visto forzado a luchar e imponerse a los "derechos viejos". Esta es, por ejemplo, la historia del derecho a percibir un salario justo y otros semejantes en conexión con los derechos del convenio mutuo libre y el de la propiedad privada. La lucha del dere-

cho a la propiedad privada como privilegio divino e ilimitado absolutismo, es la desdichada épica del siglo XIX. (Otra épica desdichada siguió a aquélla, en la que, por el contrario, el principio mismo de la propiedad privada se halló sometido a un ataque general, y con él todas las libertades personales). ¡Bien! ¿Acaso en 1850, cuando estaba en vigor la ley contra los esclavos fugitivos, no se consideraba cualquier ayuda prestada a un esclavo fugitivo como un intento criminal contra el derecho de propiedad?

Pero, contrariamente, los "nuevos" derechos libran guerra contra los "viejos" y hacen que éstos sean desdeñados totalmente. En tiempos de la Revolución francesa, por ejemplo, una ley promulgada en 1791 prohibía, por considerarlo "un ataque contra libertad y la Declaración de los Derechos del Hombre", cualquier tentativa por parte de los trabajadores de asociarse en sindicatos y unir sus fuerzas para negarse a trabajar, salvo por un salario determinado. Esto se consideró como un retorno indirecto al viejo sistema de las corporaciones.

En lo que se refiere a nuestra época, es evidente que la razón humana ha advertido no sólo cuáles son los derechos del hombre como persona cívica y humana, sino también sus derechos como persona social incursa en el proceso de producción y consumo, y especialmente sus derechos como persona trabajadora.

Hablando en general, una nueva era de civilización habrá de reconocer y definir los derechos del ser humano de acuerdo con sus funciones sociales, económicas y culturales: derechos de los productores, de los consumidores, de los técnicos, de aquellos que se dedican a las tareas de la mente, derechos de todos y cada uno a compartir la herencia de la vida civilizada en el orden cultural y educativo. Pero los problemas más urgentes están relacionados, de una parte, con los derechos de aquella sociedad primordial que llamamos familia, y que es

anterior al estado político; de otra, con los derechos del ser humano en tanto que elemento de trabajo.[14]

Me estoy refiriendo a derechos tales como el derecho al trabajo y a la libre elección del propio trabajo. Al derecho de formar libremente grupos o uniones vocacionales. Al derecho del trabajador a ser considerado socialmente como un adulto y a tener, de algún modo, una participación activa en las responsabilidades de la vida económica. Al derecho de los grupos económicos (sindicatos y comunidades obreras) y otras agrupaciones sociales a la libertad y la autonomía. Al derecho a percibir salarios justos, o sea, a tener suficientemente garantizada la existencia familiar. Al derecho a la ayuda, seguro por desocupación, beneficios por enfermedad y seguridad social. Al derecho de tener parte, gratuitamente aunque dependiendo de las posibilidades del cuerpo social, en los bienes elementales de la civilización, tanto materiales como espirituales.

Esto involucra ante todo la dignidad del trabajo, la sensación por parte del trabajador de poseer los derechos de la persona humana, los derechos en cuyo nombre el trabajador se halla frente a sus empleadores en una relación de justicia y como un ser adulto, no como un niño ni como un servidor. Hay ahí un elemento esencial que sobrepasa en gran medida todos los demás problemas de orden meramente económico o de técnica social, porque es un elemento *moral*, que afecta al hombre en sus profundidades espirituales.

Estoy convencido de que el antagonismo entre los derechos "nuevos" y "viejos" del hombre —o sea los derechos a que acabo de aludir, especialmente aquellos relacionados con la justicia social que aspiran a la eficacia del grupo social y a la emancipación de la pobreza y servidumbre económica del

[14] Véase nuestra obra *The Rights of Man and Natural Law* (New York, Charles Scribner's Sons, 1943) y Georges Gurvitch: *La Déclaration des droits sociaux* (New York, Maison Française, 1944).

trabajador— que muchos escritores de hoy se complacen en magnificar, no es en modo alguno insuperable. Esas dos categorías de derechos parecen irreconciliables sólo por el choque entre dos ideologías y sistemas políticos opuestos con que se relacionan, pero de los que son en realidad independientes. No se puede insistir demasiado en el hecho de que el reconocimiento de una categoría particular de derechos no constituye privilegio de una escuela de pensamiento a expensas de las demás; está claro que no es preciso ser un partidario de Rousseau para reconocer la existencia de los derechos individuales, ni ser marxista para admitir la de los derechos económicos y sociales. En realidad, la universal Declaración de los Derechos del Hombre, adoptada y proclamada por las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948, deja lugar para que convivan los derechos "nuevos" con los "viejos".[19]

Si cada uno de los derechos humanos fuera por su naturaleza absolutamente incondicional y exclusivo de cualquier limitación, como un atributo divino, evidentemente cualquier conflicto entre ellos resultaría irreconciliable. Pero ¿quién no sabe en realidad que esos derechos, siendo humanos, son, como todo lo humano, pasibles de condicionamiento y limitación, por lo menos del modo en que hemos visto respecto de su ejercicio? Es perfectamente normal que los diversos derechos adscritos al ser humano se limiten entre sí, particularmente los económicos y sociales; que los derechos del hombre como persona incluída en la vida de la comunidad, no quepan en la historia humana sin restringir, en cierta medida, las libertades y derechos del hombre como persona individual. Lo que crea diferencias y antagonismos irreductibles entre los hombres, es la determinación del grado de tales restricciones, y

[19] Incluso después de la primera guerra mundial, la Declaración de Derechos que en aquel entonces apareció en las constituciones de la escena europea, reconocía la importancia de los derechos sociales. Boris Mirkine-Guetzevitch: *Les nouvelles tendances du droit constitutionnel* (París, Giard, 1951), cap. III.

más generalmente la determinación de la escala de valores que rige el ejercicio y la organización concreta de esos derechos diversos. Ahí nos vemos confrontados con el choque entre las filosofías políticas incompatibles. Porque en tal caso ya no se trata del mero reconocimiento de las diversas categorías de derechos humanos, sino del principio de unificación dinámica según el cual se llevan a efecto; nos enfrentamos con la tonalidad, la clave específica por la cual salen piezas musicales diferentes de un mismo instrumento, sea en armonía o en discordancia con la dignidad humana.

Podemos imaginar —en concordancia con los puntos de vista expuestos en la primera parte de este capítulo— que los abogados de un tipo de sociedad liberal-individualista, comunista o personalista, ofrecerán en teoría la misma lista de los derechos del hombre. Pero no tocarán el instrumento del mismo modo. Todo depende del valor supremo de acuerdo con el cual se ordenen y limiten mutuamente esos derechos. Es, pues, de acuerdo con la jerarquía de los valores que subscribimos, cómo determinamos la forma en que los derechos del hombre, tanto económicos y sociales como individuales, deberían, en nuestra opinión, entrar en el reino de la existencia. Aquellos a quienes, a falta de un nombre mejor, llamé abogados de una sociedad de tipo liberal-individualista, ven la señal de la dignidad humana primero y ante todo en el poder de cada persona a apropiarse individualmente los bienes de la naturaleza con el fin de hacer libremente lo que quiera, los abogados de una sociedad de tipo comunista ven el indicio de la dignidad humana primero y ante todo en el poder de someter esos mismos bienes al orden colectivo del cuerpo social, para "liberar" al trabajo humano (sojuzgándolo a la comunidad económica) y obtener el *control* de la historia. Los abogados de un tipo de sociedad personalista ven la huella de la dignidad humana en el poder de conseguir que esos mismos bienes de la naturaleza sirvan a la conquista común de

los bienes morales y espirituales intrínsecamente humanos y de la libertad de autonomía del hombre. Naturalmente, esos tres grupos se acusarán recíprocamente de ignorar tales o cuales derechos esenciales del ente humano. Queda por ver cuál de ellos deforma y cuál obtiene una imagen fiel del hombre. Por lo que a mí respecta, sé a que atenerme: a la tercera de las tres escuelas arriba mencionadas.

CAPITULO QUINTO

LA CARTA DEMOCRATICA

I

La fe democrática secular

En la era "sacra" de la Edad Media se efectuó un grandioso intento de erigir la vida de la comunidad y civilización terrenales sobre la base de la unidad en la fe teológica y el credo religioso. Este empeño se logró por un cierto número de siglos, pero fracasó con el correr del tiempo, después de la Reforma y el Renacimiento, y un retorno a esa norma sacra es inconcebible. En la medida en que la sociedad civil o cuerpo político se ha ido diferenciando más perfectamente del reino espiritual de la Iglesia —proceso que no es sino el desarrollo de la distinción entre lo que es del César y lo que es de Dios—, la sociedad civil ha llegado a basarse en el bien y la tarea comunes, que son de carácter terrenal, "temporal" o "secular", del que participan por igual los ciudadanos pertenecientes a los distintos grupos o linajes espirituales. La división religiosa entre los hombres es en sí una desdicha. Pero queramos o no, hemos de reconocerla como un hecho cierto.

En los tiempos modernos se hizo el intento de fundamentar la vida de la civilización y la comunidad terrenas en la mera razón, razón separada de la religión y del Evangelio. Tal intento alentó inmensas esperanzas en los dos últimos siglos... y fracasó rápidamente. La razón pura resultó más incapaz que

la fe para asegurar la unidad espiritual de la humanidad, y el ensueño del credo "científico", que había de unificar a los hombres en la paz y las convicciones comunes respecto a los fines y principios fundamentales de la vida y la sociedad humanas, se desvaneció en nuestras catástrofes contemporáneas. Y en la misma proporción en que los trágicos acontecimientos de las últimas décadas han desmentido al racionalismo burgués de los siglos XVIII y XIX, hemos visto que la religión y la metafísica son partes esenciales de la cultura humana y los primarios e indispensables incentivos de la misma vida social.

Por consiguiente, es verosímil pensar que si la democracia entra en la siguiente fase histórica con la suficiente inteligencia y vitalidad, una democracia renovada no ignorará la religión, como la sociedad burguesa del siglo XIX, individualista y "neutral" a la vez; y esta democracia renovada y "personalista" será de tipo *pluralista*.

Así tendríamos —suponiendo que las gentes hubieran recobrado su fe cristiana o, por lo menos, que reconocieran el valor y sensibilidad de los conceptos cristianos de libertad, progreso social y organización política—, de una parte, un cuerpo político cristianamente inspirado en su propia vida política. Por otra parte, este cuerpo político personalista reconocería que los hombres pertenecientes a las más diversas filosofías, credos religiosos y linajes, pueden y deben cooperar en la tarea común del bien común, con tal de que coincidan sobre los dogmas fundamentales de una sociedad de hombres libres. Esos dogmas comunes constituyen el tema que exige nuestra atención y que quisiera analizar.

Porque una sociedad de hombres libres implica algunos dogmas básicos que constituyen la médula de su existencia misma. Una democracia genuina importa un acuerdo fundamental de las opiniones y las voluntades sobre las bases de la vida común; ha de tener conciencia de sí y de sus principios, y deberá ser capaz de defender y promover su propia concepción de la vida política y social; *debe contener un credo humano común, el credo de la libertad.* El error del liberalismo burgués consistió en concebir a la sociedad democrática como una especie de campo en el cual todas las concepciones sobre las bases de la vida común, incluso las más destructoras de la libertad y la ley, encuentran solamente la pura y simple indiferencia del cuerpo político, mientras que compiten ante la opinión pública en una especie de mercado libre de ideas-madres (saludables o venenosas) de la vida política. La democracia burguesa del siglo XIX fué *neutral* incluso con respecto a la libertad. Así como no tenía un *bien común* tampoco tenía un *pensamiento común* auténtico; nada de cerebro propio, sino un cráneo vacío y revestido de espejos. No es de maravillarse, pues, que con anterioridad a la segunda guerra mundial, especialmente en aquellos países que perturbaba y corrompía la propaganda fascista, racista o comunista, se hubiera convertido en una sociedad sin la menor idea de sí misma y sin fe en ella, sin ninguna *fe común* que le permitiera resistirse a la desintegración.

Pero el punto más importante que deseo destacar aquí, es que esta fe e inspiración, así como el concepto de sí misma que necesita una democracia, son cosas que no pertenecen al orden del credo religioso y la vida eterna, sino al orden temporal o secular de la vida terrena, de la cultura y la civilización. La *fe* en cuestión es una fe *cívica* o *secular*, que no religiosa. Ni es tampoco el substitutivo filosófico de la fe religiosa que buscaron en vano los filósofos de los siglos XVIII y XIX. Una democracia genuina no puede exigir ni imponer a sus ciudadanos, como condición para pertenecer a una ciudad, ningún credo religioso ni filosófico. Esta concepción de la ciudad fué posible durante el período "sacro" de nuestra civilización, cuando comulgar en la fe cristiana era un prerrequisito para la constitución del cuerpo político. En nuestros tiempos se ha producido una inhumana falsificación de esto,

ora hipócrita, ora violenta, con los estados totalitarios que imponen a los hombres la fe, la obediencia y el amor humano para su dios, se ha producido sólo en el esfuerzo para imponer su credo en el espíritu de las masas, por el poder de la propaganda, la mentira y la policía.

¿Cuál es, entonces, el objeto de la *fe secular* que estamos analizando? Pues se trata de un objeto meramente práctico, y no teórico o dogmático. La fe secular en cuestión se relaciona con los dogmas *prácticos* que la mente humana puede querer justificar —con mayor o menor éxito, pero eso es cuestión aparte— desde perspectivas filosóficas muy distintas, probablemente porque éstas dependen básicamente de las simples percepciones *naturales* de que es capaz el corazón humano con el progreso de la conciencia moral y que, en realidad, fueron despertadas por el Evangelio y quedaron incubándose en las sombrías profundidades de la historia humana.

Así, esos hombres que tienen opiniones metafísicas y religiosas muy diferentes e incluso opuestas, pueden coincidir, no en virtud de ninguna identidad de doctrina, sino de una similitud analógica en los principios prácticos hacia las mismas conclusiones prácticas, y pueden compartir la misma fe secular práctica, con tal de que reverencien por igual, aunque quizás por razones distintas, la verdad y la inteligencia, la dignidad humana, la libertad, el amor fraternal y el valor absoluto del bien moral.

El cuerpo político tiene el derecho y el deber de fomentar entre sus ciudadanos, principalmente por medio de la educación, el credo humano y temporal —y esencialmente práctico— del cual dependen la comunión nacional y la paz civil. No tiene derecho, como organismo meramente temporal o secular encerrado en la esfera dentro de la cual el estado moderno disfruta de su autoridad autónoma, a imponer a sus ciudadanos ni a exigirles una norma de fe ni un conformismo de razón, un credo religioso o filosófico que se ofrezca como la única justificación posible de la carta práctica, por medio de la cual se expresa la fe secular común del pueblo. Lo más importante en el seno del cuerpo político es que el sentimiento democrático se mantenga vivo por la adhesión racional, aunque diversa, a esa carta moral. Los medios y las justificaciones por las cuales se logra esta adhesión pertenecen a la libertad del intelecto y de la conciencia.

Ciertamente, es de suprema importancia para el bien común que los axiomas prácticos que integran la carta sean ciertos en sí. Pero el estado democrático no juzga a aquella verdad, sino que nace de aquella verdad, reconocida y afirmada por el pueblo —, por cada uno de nosotros, en la medida de su capacidad.

¿Cuál sería el contenido de la carta moral, el código de la moralidad social y política a que me estoy refiriendo, y cuya validez está implícita en el cuerpo fundamental de una sociedad de hombres libres? Tal carta se referiría, por ejemplo, a los puntos siguientes: derechos y libertades de la persona humana, derechos y libertades políticas; derechos y libertades sociales y sus correspondientes responsabilidades: derechos y deberes de las personas que forman parte de una sociedad familiar, y libertades y obligaciones de ésta con respecto al cuerpo político; derechos y deberes mutuos entre los grupos y el estado; gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo; funciones de la autoridad en una democracia política y social, obligaciones morales —que obligan en conciencia— con respecto a las leyes justas, así como a la Constitución que garantiza las libertades del pueblo; exclusión de la posibilidad de recurrir a los golpes de estado (*coups d'état*) en una sociedad que es realmente libre y que se halla regida por leyes cuyo cambio y evolución dependen de la mayoría popular; igualdad humana; justicia entre las personas y el cuerpo político; justicia entre el cuerpo político y las personas; amistad cívica e ideal de fraternidad; libertad religiosa, tolerancia recíproca y mutuo

respeto entre las diversas comunidades espirituales y escuelas de pensamiento, convicción cívica y amor a la patria, reverencia hacia su historia y herencia, comprensión para las diversas tradiciones que se amalgamaron al crear su unidad; obligaciones de cada persona respecto del bien común del cuerpo político y deberes de cada nación hacia el bien general de la sociedad civilizada, así como la necesidad de adquirir conciencia de la unidad del mundo y de la existencia real de una comunidad de pueblos sobre el planeta.

Es un hecho que en las naciones democráticas como Estados Unidos y Francia, que tan dura experiencia histórica tienen de la lucha por la libertad, prácticamente todos sus ciudadanos estarían dispuestos a suscribir desde el primero al último de los preceptos de la carta. Y dada esa virtud de universalidad que la civilización actual ha heredado del cristianismo, como ha demostrado Toynbee de una manera convincente, tenemos sobradas razones para pensar que dicha carta recibiría el apoyo de todos los pueblos civilizados, sea cual fuere el gobierno que tengan en la actualidad.

Quisiera añadir un par de observaciones que no se refieren directamente al problema que estoy analizando, sino a las cuestiones que examinaré en el capítulo siguiente:

Primera: en realidad, cuanto más imbuido de las convicciones cristianas y consciente de la fe *religiosa* que las inspira se halle el cuerpo político —o sea el pueblo—, más profundamente se adherirá a la fe *secular* de la carta democrática; porque, en verdad, esta última ha cobrado forma en la historia humana como consecuencia de las inspiraciones del Evangelio, que despertaron las potencialidades "naturalmente cristianas" de la conciencia secular común, incluso entre los más diversos linajes espirituales y escuelas de pensamiento opuestas entre sí, y a veces deformadas por una ideología viciada.

Segunda: en la medida en que el cuerpo político —o sea el pueblo— se halle imbuído de las convicciones cristianas, en la misma exacta medida se reconocería como la más auténtica, la justificación que de la carta democrática ofrece la filosofía cristiana, y no como resultante de ninguna interferencia del estado, sino como consecuencia de la libre adhesión de amplias porciones del pueblo a la fe y la filosofía cristianas.

Y desde luego, no se ejercería ninguna presión religiosa por parte de la mayoría. En modo alguno estará amenazada la libertad de los ciudadanos no cristianos, que fundamenten sus creencias religiosas en otros cimientos distintos de los aceptados en general. La autoridad civil y el estado solamente se ocuparían de la fe secular común en la carta común y secular.

II

Los herejes políticos

Hay que reconocer esta realidad: que el cuerpo político tiene sus herejes, como los tiene la Iglesia. Más aún: San Pablo nos dice que debe haber herejes [1], y es muy probable que tenga que ser así, de un modo más inevitable en el estado que en la Iglesia. ¿No insistimos en que se trata de una carta democrática y, más aún, de un credo democrático? ¿Y en que existe una fe democrática secular? Bueno, pues dondequiera que haya fe, sea divina o humana, habrá también herejes que pondrán en peligro la unidad de la comunidad, sea civil o religiosa. En la sociedad sacra de la Edad Media el hereje quebrantaba la unidad religiosa. En una sociedad laica de hombres libres, el hereje quebranta "las creencias y prácticas democráticas comunes": es un hereje quien se alza contra la libertad, o contra la igualdad básica de los hombres, o la dignidad y los derechos de la persona humana, o el poder moral de la ley.

[1] Cor I-II 19.

Las gentes que recuerden las lecciones de la historia sabrán que una sociedad democrática no tiene que ser una sociedad indefensa en la que los enemigos de la libertad puedan conducirla mansamente al matadero, en nombre de la libertad. Precisamente por ser una república de hombres libres deberá defenderse con especial energía frente a aquellos que, fuera de principios, se niegan a aceptar e incluso trabajan para destruir los fundamentos de la vida en común de dicho régimen, fundamentos que no son sino la libertad y la práctica secular expresada en la carta democrática.

Cuando la herejía política se embarca en la *actividad política*, debe ser enfrentada y reprimida por una actividad política opuesta, libremente desarrollada por los ciudadanos del cuerpo político, cuando éste se halla lo suficientemente vivo y despierto. Pero cuando se embarca en una *actividad ilegal* recurriendo o intentando recurrir a la violencia, deberá ser enfrenada y reprimida por la autoridad del estado, que en una sociedad de hombres libres se ejerce contra el hereje concediéndole —de un modo auténtico y no como farsa— todas las garantías institucionales de la justicia y la ley. En esto no hay problema. La dificultad comienza cuando llegamos a las *actividades habladas y escritas* del hereje político.

La cuestión de la libertad de expresión[3] no es muy sencilla, en verdad. En la actualidad es tan grande la confusión, que

[3] Véase el importante informe *A Free and Responsible Press*, publicado por la Comisión sobre Libertad de Prensa, bajo la presidencia de Robert M. Hutchins (Chicago, University of Chicago Press, 1947).

Quisiera recordar en esta nota las diversas recomendaciones hechas por la Comisión.

I. Respecto al gobierno: 1) Que se reconozcan las garantías constitucionales de la libertad de prensa, incluyendo a la radio y las películas; 2) Que los gobiernos fomenten nuevas iniciativas en la industria de las comunicaciones estimulen la introducción de nuevas técnicas, mantengan la competencia entre grandes empresas por medio de las leyes contra los trusts, pero que se empleen tales leyes tesuradamente para no quebrantar dichas empresas grandes, y que, dondequiera sea necesaria la concentración en las comunicaciones, el gobierno procure que el público obtenga beneficios de tales concentraciones; 3) Como una alternativa al presente remedio contra el libelo, que se dicte una legislación por la cual la parte injuriada pueda lograr una retractación o nueva exposición de los hechos por parte del ofensor o una réplica oportuna; 4) Rehusar toda legislación prohibiendo expresiones en favor de cambios revolucionarios en nuestras instituciones, siempre que no esté claro y presente el peligro de violencia, como resultado de tales expresiones; 5) Que el gobierno, a través de los medios de comunicación en masa, informe al público con respecto a su política y a los principios generales de la misma y que, en la medida en que los organismos privados de información en masa estén dispuestos a proporcionarle o no tales medios al gobierno, éste recurra a sus propios medios de información. Y también que, en la medida en que los organismos privados de comunicación en masa estén dispuestos o no a facilitar información sobre su propio país a otra nación o naciones extranjeras, el gobierno utilice sus propios medios de comunicación en masa para suplir tal deficiencia.

II. En lo que respecta a la prensa y otros medios de comunicación en masa: 1) Que las agencias de comunicación en masa acepten las responsabilidades inherentes al hecho de ser portavoces comunes de información y debate; 2) Que asuman las responsabilidades de financiar en sus campos de acción actividades nuevas y experimentales; 3) Que los suministros de la prensa se entreguen a una crítica mutua y vigorosa; 4) Que la prensa utilice todos los medios concebibles para aumentar la competencia, independencia y eficacia de su personal; 5) Que la industria radial localice sus programas y que maneje los avisos como los manejan los mejores diarios.

III. En lo que al público concierne: 1) Que las organizaciones que no persiguen la obtención de ganancias o beneficios materiales privados, colaboren para mantener la variedad cantidad y calidad de los servicios de prensa necesarios para el pueblo norteamericano; 2) Que se creen centros académicos profesionales de estudios avanzados, investigación y publicación en el campo informativo; y, además, que las actuales escuelas de periodismo exploten los recursos totales de sus universidades con el fin de que sus estudiantes obtengan la enseñanza más amplia y liberal posible; 3) Que se establezca un nuevo organismo independiente encargado de examinar y de informar anualmente sobre la marcha de la prensa.

vemos principios de sentido común ignorados en el pasado por los adoradores de una libertad falsa y engañosa, utilizarse de un modo falso y engañoso para destruir la verdadera libertad. Aquellas máximas —relativas a nuestras obligaciones para con la verdad objetiva y los derechos del bien común—, que cuando las estableció la Iglesia Católica fueron calificadas de ultraje a la autonomía humana y que, en oposición a la libertad de expresión, divinamente limitada y sin freno, tendían a suprimir la libertad de expresión, las utiliza y proclama ahora el estado

comunista, pervirtiéndolas simplemente para aniquilar la libertad de expresión. Triste venganza del Tiempo. Y una oportunidad para melancólicas meditaciones por parte de todos.

Al examinar la libertad de expresión hemos de tener en cuenta una variedad de aspectos. Por una parte, no es cierto que todo pensamiento, por el mero hecho de haber nacido en el intelecto humano, cuente con el derecho de ser difundido por todo el cuerpo político.[3]

Por otra parte, no sólo la censura y los métodos policiales, sino cualquier restricción directa de la libertad de expresión, aunque inevitables en ciertos casos de necesidad, son el peor camino para asegurar los derechos del cuerpo político a defender la libertad, la carta común y la moralidad general. Porque cualquiera de esas restricciones va contra el espíritu mismo de una sociedad democrática: una sociedad democrática sabe que las íntimas energías subjetivas del hombre, la razón y la conciencia, son los resortes más valiosos de la vida política. Y tampoco ignora que es inútil combatir las ideas con *cordones sanitarios* y medidas represivas (incluso los estados totalitarios lo saben, y por tanto, simplemente matan a sus herejes al tiempo que utilizan medios psicotécnicos para dominar o corromper las ideas mismas).

Además, hemos visto que el convenio común expresado en una fe democrática no es de naturaleza doctrinaria, sino práctica. Como consecuencia, el criterio aplicable a cualquier interferencia del estado en el campo de la expresión del pensamiento ha de ser también práctico, que no ideológico: cuanto más extrínseco sea el criterio con relación al contenido del pensamiento, mejor. Es demasiado para el estado juzgar, por ejemplo, si una obra de arte tiene una cualidad moral intrínseca (pues entonces condenaría a Baudelaire o a Joyce); le basta con juzgar si un autor o editor proyecta obtener dinero vendiendo obscenidades. Es demasiado para el estado juzgar si una teoría política es herética con respecto a la fe democrática; le basta con juzgar —y siempre dentro de las garantías institucionales de la justicia y la ley— si una herejía política amenaza la carta democrática a causa de los actos tangibles en que cristalice o por recibir dinero de un estado extranjero para subvencionar la propaganda antidemocrática.

Se me podrá objetar acertadamente: ¿pero no es la corrupción intelectual de las mentes humanas, no es la ruina de las verdades elementales, mucho más nociva para el bien común del cuerpo político que cualquier otro trabajo de corrupción? Sí, lo es. Pero también es cierto que el estado no está preparado para intervenir en las cuestiones de la inteligencia.

Cada vez que el estado desdeña esta verdad básica, que depende de su propia naturaleza, la inteligencia resulta sacrificada. Y como la inteligencia obtiene siempre su desquite, es en fin de cuentas el cuerpo político el que paga las consecuencias. Solamente una sociedad puede entender en las cuestiones de la inteligencia: la Iglesia, por cuanto es una sociedad espiritual. Sin embargo, también la Iglesia, que sabe de qué se trata, ha tenido en el pasado algunas tristes experiencias al prestar atención a ideas como, por ejemplo, la del movimiento

[3] Con el fin de resumir las consideraciones obtenidas en esta parte, yo diría:

a) La libertad de expresión es un derecho humano pero es sólo un derecho "substancialmente" y no "absolutamente" inajenable. Hay límites para la libertad de expresión inevitablemente exigidos por el bien común y por esa misma libertad, que se convertiría en autodestructora si fuese ilimitada;

b) El estado tiene justo título para imponer limitaciones a la libertad de expresión en vista de circunstancias particularmente serias. Pero en realidad, puede hacerlo de una manera beneficiosa para una sociedad democrática sólo en las cuestiones más obvias y externamente palpables, y con respecto a aquellos ingredientes básicos del bien común que son los más simples y elementales;

c) Cuando se llega a materias más elevadas, en las cuales la libertad de investigación y los valores íntimos de la inteligencia y la conciencia entran en juego, y con respecto a los ingredientes más vitales y espirituales (que son *en sí mismos* los más importantes) del bien común, las limitaciones disponibles sobre la libertad de expresión dependen de las instituciones, órganos y organismos constructivos y reguladores, y de las actividades libre y espontáneamente desarrolladas en el cuerpo político.

de la tierra, y no utiliza esta arma espiritual contra sus propios herejes sino tras mucha meditación y con considerable cautela.[4]

¿Quiero implicar con esto que el cuerpo político democrático está desarmado, incluso con respecto a las cuestiones superiores? Precisamente digo lo contrario. Quiero decir que los medios positivos, constructivos, son infinitamente más eficaces que la mera restricción de la libertad de expresión. Y en una democracia vital tales medios son innumerables. Consideremos particularmente la cuestión de la herejía política: los grupos y ligas de ciudadanos pueden entregarse al progreso de la filosofía democrática y a ilustrar al pueblo con respecto a su carta común, y a la lucha intelectual contra las tendencias políticas viciosas. El propio estado podría tener al pueblo informado de los juicios emitidos sobre las ideologías antidemocráticas por algún organismo especial integrado por hombres cuya sabiduría intelectual e integridad moral esté reconocida universalmente.[5] Más importante aún: las diversas organizaciones —libremente nacidas desde abajo—, que en una sociedad pluralista unirían a lectores y oyentes de una parte, y a escritores y oradores de otra, podrían desarrollar, con respecto al empleo de los medios de comunicación o información en masa, un proceso incesante de autorregulación, así como un creciente sentido de la responsabilidad. Y más importante todavía: el cuerpo político, con el sentido de comunidad que normalmente importa, cuenta con la presión espontánea de la conciencia común de la opinión pública, que cuando está firmemente establecida emana del *ethos*, y que es lo suficientemente fuerte

[4] La Iglesia, por su puesto, tiene justo título para imponer limitaciones a la libertad de expresión en su propio reino espiritual con respecto a las cuestiones de la fe y la moral así como sobre aquellas relativas al bien común del Reino de Dios. La aspiración a una libertad de expresión ilimitada que establece el liberalismo teológico, constituye un desafío directo al derecho de la Iglesia.

[5] Ver también la Recomendación I, 5, de la Comisión sobre Libertad de Prensa, anteriormente expuesta.

para impedir que los herejes políticos asuman la dirección. Primero y ante todo tiene a su disposición la labor de la educación democrática.

III

Educación y carta democráticas

La educación es, sin duda alguna, el medio primordial para estimular la fe común secular en la carta democrática.

La educación depende ante todo y sobre todo de la familia. Porque el fin de la familia no consiste solamente en engendrar retoños —pues para eso bastaría con la promiscuidad—, sino en engendrarlos como hijos de hombre y educarlos tanto física como espiritualmente. Bajo diversas formas y normas particulares, los hombres de cualquier lugar y época han tenido noción de esta exigencia del derecho natural. Por consiguiente, la función del sistema educativo y la función educacional del estado son meramente auxiliares con respecto al grupo familiar; además, son funciones auxiliares normales, ya que el grupo familiar no puede proporcionar a los jóvenes todo el caudal de conocimientos necesario para la formación del hombre en la vida civilizada. Mi opinión es que al ejercer esta función normal auxiliar, el sistema educativo y el estado tienen que proporcionar al futuro ciudadano no solamente un caudal de conocimientos, técnica y erudición —educación liberal en definitiva—[6], sino también una creencia auténtica y razonada en la carta democrática común, tal como lo requiere la unidad del cuerpo político.

El sistema educativo y el estado tienen el deber de velar por la enseñanza de esa carta de la vida común, defendiendo y

[6] Robert M. Hutchins: *Education for Freedom* (Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1943).

fomentando así el bien común y el estatuto fundamental del cuerpo político, del que depende el mantenimiento de la fe secular común.

Sin embargo, el sistema educativo y el estado sólo pueden proceder así en nombre del asentimiento común, por el cual el pueblo mantiene la verdad de la carta, y en tanto que procede de aquel convenio entre mentes y voluntades que yace en la raíz de la sociedad política. Por tanto —puesto que el cuerpo político se halla dividido en sus concepciones fundamentales y que el estado democrático, como ya hemos visto, no puede imponer ningún credo religioso o filosófico— el estado y el sistema educativo, al proveer a la enseñanza de la carta común, deben limitarse solamente al reconocimiento común práctico de los preceptos meramente prácticos sobre los cuales el pueblo ha aceptado vivir en comunidad, pese a la diversidad o la oposición entre sus tradiciones espirituales y escuelas de pensamiento.

Más aún, no hay creencia, salvo en lo que se halle intrínsecamente establecido en verdad, ni asentimiento alguno del intelecto sin un fundamento y justificación teóricos: por consiguiente, si el estado y el sistema educativo han de cumplir su deber e inculcar de un modo realmente eficaz esa carta democrática —de modo que los intelectos entren en posesión de tales fundamentos y justificaciones, y perciban como verdadero lo que se les enseña— no tienen más remedio que recurrir a las tradiciones y escuelas de pensamiento filosóficas y religiosas que laboran espontáneamente en la conciencia de la nación y que contribuyeron históricamente a formarla.

La adhesión a cualquiera de esas escuelas de pensamiento descansa en la libertad de cada persona. Pero sería vana ilusión creer que se puede enseñar debidamente la carta democrática si se la separa de las raíces que le dan consistencia y vigor en la mente de cada cual, y si se redujera a una mera serie de fórmulas abstractas, especulativas, sin sangre, separadas de la vida. Quienes enseñen la carta democrática han de creer en ella de todo corazón, y depositar en ella sus convicciones personales, sus conciencias y su vida moral. Deben, por tanto, justificar y explicar sus artículos bajo el resplandor de la fe filosófica o religiosa en que profesan ellos para que se vivifique su creencia en la carta común.

Ahora bien, si cada maestro pone todas sus convicciones filosóficas y religiosas, su fe personal y su alma en el esfuerzo de confirmar y vivificar la carta moral de la democracia, entonces está claro que tal enseñanza exige una cierta espontánea adaptación entre el que enseña y el que aprende, entre la inspiración que anima al maestro y las concepciones básicas que tiene el estudiante, obtenidas en su medio familiar y social, y que su familia ha considerado un deber desarrollar en él. En otras palabras: esta enseñanza ha de despertar en aquellos que la reciben ese profundo interés del cual dependen las creencias morales ya formadas o incipientes en ellos, y sin las cuales dicha enseñanza perdería la mayor parte de su eficacia vital.

La conclusión es obvia. La meta a que aspira el estado y el sistema educativo es la unidad —unidad en la adhesión común a la carta democrática. Pero para lograr esa unidad práctica debe obtenerse un pluralismo saludable en los medios; las diferenciaciones internas deben concordar con la estructura del sistema educativo, de manera que proporcione una enseñanza eficaz de la carta democrática. Por una parte, el estado —o los grupos y organismos encargados de la educación en el cuerpo político, o las autoridades que dirigen el sistema educativo— debería procurar que se enseñara la carta democrática —y enseñada de una manera comprensiva, vitalmente convincente y de largo alcance— en todas las escuelas e instituciones educacionales. Por otra parte, y para estimular la fe democrática en el espíritu popular, el sistema educativo debería admitir en su propio seno normas *pluralistas* que permitan a los maestros

dedicar todas sus convicciones y su inspiración personal en la enseñanza de la carta democrática.

* * *

Los expuestos son principios muy generales. Pero cuando se llega a su aplicación, advertimos la gran diversidad de sistemas educativos entre los países donde las escuelas funcionan por cuenta del estado o aquellos en que están organizadas privadamente.

En lo que se refiere al sistema educacional que se basa fundamentalmente en la subvención y fiscalización del estado, como, por ejemplo, en Francia, ya ofrecí algunas sugerencias mías en la edición francesa de *Education at the Crossroads*.[7] El pluralismo porque abogo para las escuelas públicas, se debería relacionar, en mi opinión, no con el plan de estudios, sino con las diversas inspiraciones con que se enseñaría ese programa común si los miembros del cuerpo docente estuvieran distribuidos y agrupados en las diversas zonas de la ciudad, o del país, según sus propios deseos, así como con arreglo a la geografía moral de las comunidades y a las solicitudes de las asociaciones de padres, de manera que sus propias convicciones religiosas o filosóficas correspondieran aproximadamente con aquellas del ambiente social en donde hubieran de enseñar.

En los sistemas educacionales basados en la enseñanza privada a través de escuelas, colegios y universidades, como ocurre en cierta medida en los Estados Unidos, la enseñanza pluralista de la carta democrática resultaría más fácil todavía, siempre que las instituciones sectarias tuvieran mayor conciencia de la penetración de la inspiración religiosa en todo el imperio de la inteligencia, y si las instituciones seculares se liberasen de prejuicios secularistas que han ido desarrollando con el tiempo, pese a sus orígenes frecuentemente religiosos.

[7] *L Éducation à la croisée des chemins* (París, Laf, 1947), anexo: "Le problème de l'ecole publique en France".

No estoy tratando aquí el problema de la instrucción religiosa con respecto a la juventud educada en establecimientos docentes seculares e instituciones del estado, ni las facilidades que deberían ofrecerse para una seria educación religiosa a aquellos niños cuyos padres desean dársela. Me estoy ocupando de la enseñanza de la carta democrática en tales instituciones.

La solución más racional, de acuerdo con el principio pluralista, consistiría, para mí, en que la enseñanza de la carta democrática corriera a cargo, no de uno, sino de varios maestros pertenecientes a las principales tradiciones religiosas y filosóficas, ante la población escolar de este o aquel centro docente, y que cada uno de los maestros enseñara a los estudiantes de acuerdo con su propia tradición espiritual. Sin embargo, por lógico que sea, mucho me temo que tal solución cuente con pocas posibilidades de ser llevada a la práctica por el momento. Pero en cada país se debe hacer algo concreto para garantizar una enseñanza real y eficiente de la carta democrática en los establecimientos docentes públicos.

La idea central es que debería introducirse una nueva *disciplina* en los programas de estudios, la cual uniría tan diversas ramas del conocimiento como la historia nacional y la historia de la civilización como estructura fundamental, y además, humanidades, ciencias sociales, filosofía social y filosofía del derecho, materias centradas todas ellas en el desarrollo y significación de las grandes ideas comprendidas en la carta común: así, dicha carta se enseñaría de una manera concreta y comprensiva, a la luz de los grandes poetas, pensadores y héroes de la humanidad, así como en relación con la vida nacional, vista como un tejido de hazañas y verdades siempre llenas de significado y debidamente valoradas. En cuanto a los maestros, solamente se debería encargar de tal enseñanza a aquellos que fueran capaces de jurar que creen sinceramente en todos los dogmas de la carta democrática; deberían jurar también que si algún día dejaban de creer en ellos, entonces

solicitarían su transferencia para enseñar otra parte del plan de estudios general, dándoseles al mismo tiempo la absoluta seguridad de que tal petición no implicaría la menor regresión ni perjuicio en su carrera.

Por lo que se refiere al papel del estado, no creo que haya dificultad en determinarlo. Basta con que tenga siempre presente la áurea regla del bien común. El estado (precisamente porque no es un sustitutivo del cuerpo político, sino una entidad especial encargada de conservar *lo que existe* en el cuerpo político con respecto al bien común) no debería quedar al margen, sino ayudar y estimular (no me refiero al subsidio financiero de las escuelas en sí[4], sino a atender los *servicios de bienestar* para todos los niños y todos los estudiantes) el esfuerzo educativo realizado por diversas instituciones privadas, tanto confesionales como seculares, el cual emana de y corresponde a los diversos linajes espirituales que actúan en la nación. Y en cuanto a los colegios y escuelas mantenidos por el estado, no solamente se deberían brindar medios fuera de programa para proporcionar instrucción religiosa, sino que en todo el plan de enseñanza habría que conceder pleno reconocimiento al papel esencial desempeñado por los dogmas y ideocristianos en el nacimiento y pervivencia de la carta democrática. Ignorar —bajo la excusa de una "separación" entre la Iglesia y el estado errónea y antipolíticamente interpretada— las tradiciones religiosas y escuelas de pensamiento que forman parte de la herencia del cuerpo político, significaría para la democracia separarse a sí misma y separar la fe democrática de sus más profundas fuentes vitales.

[4] Con respecto al muy debatido problema de la ayuda financiera por parte del estado a las escuelas confesionales o sectarias, el principio general a considerarse podría expresarse, en mi opinión, del siguiente modo: las diversas inspiraciones religiosas tradicionales de un país están integradas en el sistema escolar público, o simplemente dan origen a escuelas privadas.

En el primer caso, el sistema escolar público admite una organización pluralista interna, de acuerdo con la diversidad de linajes espirituales de la nación (como, por ejemplo, el sistema escolar holandés) y las escuelas confesionales —o aquellas secciones del sistema escolar público equivalentes— están subvencionadas por el estado. Pero estas escuelas confesionales dejan de ser autónomas y quedan sujetas a las reglamentaciones generales del sistema escolar público.

En el segundo caso, las escuelas confesionales son completamente autónomas, pero no cuentan con el apoyo financiero del estado.

Dadas las condiciones y dificultades de nuestros tiempos parece que, al menos en Europa, la condición más adecuada sería obtener la primera solución como norma y la segunda, en algunos casos particulares, como complemento.

Ahora bien, si el sistema público escolar niega cualquier tipo de pluralismo interno y se aferra a una enseñanza común "neutral" o irreligiosa, entonces se produce una situación nada saludable. Porque un sistema público escolar exige ser un servicio *público* y no lo es en realidad, puesto que no cubre las necesidades básicas —que en justicia deberían ser satisfechas por igual— de las diversas categorías de ciudadanos que componen la nación. Como resultante de esa contradicción intrínseca y fundamental, no es posible remediar tan viciosa situación: alguna falta de justicia bloqueará uno u otro camino. Si las escuelas confesionales están subvencionadas por el estado, los fondos públicos se utilizan para fines privados. Si no lo están, algunas categorías de ciudadanos estarán obligadas a pagar la misma cuenta dos veces: primera, impuestos para el sistema escolar público; segunda, aportación financiera para sus propias escuelas). La desventaja implícita en la primera parte de la alternativa podría considerarse, ciertamente, como formando parte de la más grave desventaja inherente a un servicio público que no es público. Pero, en realidad, si el estado no quiere adaptar el sistema escolar a los legítimos requerimientos de todas las categorías de ciudadanos, probablemente estará menos dispuesto aún a utilizar los fondos públicos para compensar ese defecto.

IV

Problemas relativos a la autoridad

Ya he tratado de la autoridad en la democracia en otro libro.[5] Sin embargo, es necesario resumir aquí unas cuantas consideraciones sobre el tema para fijar nuestro concepto de la carta democrática de una manera completa y suficiente. Me

[5] *Scholasticism and Politics* (New York, MacMillan Co., 1940) cap. IV. Texto francés equivalente: *Principes d'une politique humaniste* (New York, Maison Française, 1944), cap. II.

satisface, además, tener ocasión para aclarar y definir mejor ciertas posiciones · y, así lo espero, acercarme más a la verdad— que en mis ensayos posteriores.

La autoridad y el poder son dos cosas distintas: *Poder* es la fuerza por medio de la cual se puede obligar a obedecer a otros. *Autoridad* es el *derecho* a dirigir y mandar, a ser escuchado y obedecido por los demás. La autoridad pide poder. El poder sin autoridad es tiranía.

Por tanto, la autoridad quiere decir derecho. Si en el cosmos sólo se puede preservar y desarrollar una naturaleza como la humana dentro de un estado de cultura, y si dicho estado de cultura importa necesariamente la existencia en el grupo social de una función de mando y gobierno encaminado al logro del bien común, resulta entonces que esta función es un imperativo del derecho natural e implica un derecho a mandar y gobernar

Además, si dicha función, ejercida por la "multitud" en la democracia directa, o sea por el pueblo, puede cumplirse adecuadamente en sociedades mayores y más diferenciadas, sólo a condición de que el pueblo la confíe a determinados hombres que en lo sucesivo se encargarán especialmente de los asuntos del todo, entonces esos hombres, una vez que se hacen cargo de la dirección de la comunidad, tienen un *derecho* (recibido de y por medio del pueblo) a ser obedecidos para el bien común: en otras palabras: la relación de autoridad entre los hombres procede del derecho natural. Me refiero aquí a la autoridad aún indeterminada, y no en el sentido de que *algunos* en particular deban mandar y *algunos* en particular tengan que obedecer, hablo en un aspecto general, diciendo que debe haber gentes que manden y gentes que obedezcan, siendo un tema distinto a determinarse posteriormente y de acuerdo con la razón[10] el modo de designar a aquellos que deban mandar.

[10] SUÁREZ: *De legibus*, lib. III, cap. 4, núm. 5: "Unde potestas regia formaliter ut talis est de jure humano"

Finalmente, puesto que la autoridad significa *derecho*, ha de ser obedecida por razón de conciencia, es decir, de la manera en que obedecen los hombres libres, y por la salud del bien común.[11] Pero por la misma causa no existe la autoridad allá donde no hay justicia. La autoridad injusta no es autoridad, como la ley injusta no es ley. En el origen del sentido democrático no está el deseo de "obedecer sólo a sí mismo", como dijo Rousseau, sino más bien el deseo de obedecer solamente *porque es justo*.

* *

Sea cual fuere el régimen de la vida política, la autoridad, es decir, el derecho a dirigir y mandar, deriva del pueblo, pero tiene su origen en el Autor de la naturaleza. La autoridad deriva de la voluntad o *consensus* del pueblo, y de su derecho básico a gobernarse, como un canal a través del cual la naturaleza *hace* que un cuerpo político sea y actúe.

Ambas proposiciones, expresadas así de una manera general e indeterminada, fueron objeto de acuerdo en la tradición secular de la filosofía política. Pero han sido interpretadas de maneras muy diferentes y hasta radicalmente opuestas.

El primer problema planteado sobre las relaciones entre Dios y el pueblo, ha sido éste: ¿Recibe el pueblo de Dios el derecho a gobernarse y la autoridad para regirse de un modo meramente *temporal y transitorio*? ¿De modo que cuando designa a sus gobernantes actúa solamente como una *causa instrumental*[12] por medio de la cual sólo Dios (como agente principal) inviste de autoridad al o a los designados para ejercerla?

[11] Para un estudio completo del tema véase Yves Simón: *Nature and Functions of Authority* (Milwaukee University Press 1940); y *Democracy* (en preparación, a publicarse por la University of Chicago Press). El profesor Yves Simon ha expuesto acertadamente el hecho de que el problema básico de la autoridad (como derecho del pueblo en su conjunto) es previo al problema de la necesidad de tener una autoridad confiada a un personal gobernante dentro.

[12] Instrumental, no con respecto a la elección o designación efectuada sino en lo que se refiere a la transmisión de autoridad

O bien, ¿el pueblo recibe de Dios el derecho a gobernarse y la autoridad para regirse de una manera *inherente*? ¿De manera que posee este derecho y autoridad como un "agente principal" (aunque "secundario" o subordinado con respecto a la Causa Primera) el que a través de su poder causal —actuando como todo, en virtud de la universal activación de Dios— inviste de autoridad al o a los designados?[13]

Es esta segunda parte de la alternativa la que ha demostrado ser cierta.

Un segundo problema referente a la relación entre el pueblo y sus gobernantes, fué el siguiente: ¿Cuando el pueblo inviste de autoridad a ciertos hombres *se despoja* de su derecho a gobernase y de su autoridad para autorregirse (sea cual fuere —transitoria o inherente— con la cual ha recibido de Dios ese derecho)? Por lo tanto, una vez que él o los gobernantes asumen el cargo, ¿el pueblo *pierde* su derecho a gobernarse y su autoridad para regirse, la cual queda transferida al o a los gobernantes, que en lo sucesivo la poseen ellos exclusivamente?

O bien, ¿el pueblo, cuando inviste a ciertos hombres con la autoridad, *mantiene* su derecho a gobernarse y su autoridad para regirse? ¿De manera que posee esos derechos, no sólo *inherentemente*, con respecto a la forma en que los recibe de Dios, sino también *permanentemente*, con respecto a la manera por la cual los transfiere a sus gobernantes?

En la historia moderna, la época de los reyes absolutos, como hemos visto al estudiar la soberanía,[14] ha dado una res-

[13] Así, esta autoridad proviene de Dios como Primera Fuente y Primera Causa, incluso proviene de Él "inmediatamente", en el sentido de que la naturaleza humana, naturalmente, exige lo que por fuerza se halla implícito en la vida social, que procede inmediatamente de Dios. Ver los *Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae* (St. Louis Herder, 1946), II, núm. 1029, 4, de Josephus Gredt: "Auctoritas politica immediate est a Deo seu a lege aeterna quatenus immediate a Deo est humana natura naturaliter ad societatem ordinata".

[14] Véase cap. II.

puesta afirmativa a la primera parte de la alternativa precedente, y negativa a la segunda. Sin embargo, la primera parte es la falsa y la segunda la cierta. La comprobación de esta verdad básica (apuntada hace mucho tiempo por grandes eruditos) constituye una conquista de la filosofía democrática. A este respecto, sea cual fuere el *régimen* político, tanto democrático, como monárquico o aristocrático, la única *filosofía* verdadera es la filosofía democrática.

Lo malo del caso es que a partir del momento mismo en que se impuso, esta filosofía se vió amenazada por una falsificación ideológica: la ideología de soberanía. En vez de poner en claro el concepto de soberanía (que implica poder supremo *trascendente* o *separado*, poder supremo ejercido *desde arriba*) Rousseau transfirió al pueblo, como ya dijimos en el capítulo II, la soberanía del monarca absoluto concebida de la manera más terminante; o sea, que creó un pueblo mítico —el pueblo como sujeto monádico de la Voluntad General indivisible— como una Persona Soberana separada del verdadero pueblo (la multitud) gobernando desde arriba. Como consecuencia, ya que un ente imaginario no puede gobernar realmente, le fué transferida al estado —al estado, que dentro de una genuina filosofía democrática debe ser supervisado y *controlado* por el pueblo— esa soberanía indivisible y no responsable. Por otra parte, no se puede compartir la soberanía, consecuentemente, el pueblo, o la Persona Soberana de Rousseau, no podía investir de autoridad a ningún funcionario porque habría pasado éste a colocarse por encima de él, y los hombres elegidos popularmente no tenían autoridad alguna o derecho a mandar. Los elegidos del pueblo eran sólo instrumentos pasivos, y no representantes. Como cuestión de principio quedó así eliminado el concepto mismo de representantes del pueblo.

Pero tal concepto es absolutamente esencial a la filosofía democrática genuina. Toda la teoría del poder en la sociedad democrática descansa en la noción de representación o vi-

cariato, por virtud de la cual los funcionarios popularmente electos ejercen el derecho del pueblo a gobernarse. Quiero destacar además que los representantes del pueblo son "enviados" en misión o comisión por el pueblo para ejercer la autoridad, porque la multitud los hace participantes, en cierta medida, de su propia autoridad; en otras palabras, porque se los convierte en *imágenes* del pueblo o *diputados* por el pueblo.

Aquellos que representan al pueblo no son la imagen de Dios. El Papa, dentro de la Iglesia, por ser el Vicario de Cristo, es la imagen de Cristo. El príncipe, en la sociedad política, por ser el vicario del pueblo, es imagen del pueblo. A este respecto se produjo mucha confusión en la era del absolutismo, debido a que la autoridad del rey se concebía a veces con arreglo al molde de la autoridad papal, es decir, como proveniente de arriba, cuando en realidad procedía de abajo. Por otro motivo también reinó gran confusión previamente, en la Edad Media: porque la solemne unción o coronación del monarca, al quedar sancionado desde las sacras alturas del orden sobrenatural su derecho a mandar en el orden natural, le proporcionaba, como sirviente o brazo secular de la Iglesia, un reflejo de virtudes reales sobrenaturales, generosidad, justicia y el amor paternal de Cristo, Cabeza de la Iglesia. Desde este punto de vista, en la Edad Media se consideraba al rey como la imagen de Cristo.[18] Pero en el orden natural —que es el de la vida política— no era la imagen de Cristo, sino del pueblo. Esa distinción la establecieron con claridad los teólogos, especialmente los del linaje tomista. Pese a lo cual la conciencia general del medioevo quedó enredada en esa idea ambivalente del príncipe.

[18] Párrafo de *De rerum divisione* de Bracton, glosado por Richard O'Sullivan en su introducción a "Under God and the Law" *Papers Read to the Thomas More Society of London, Second Series* (Oxford, Blackwell, 1949): El rey "debe hallarse conforme a ley puesto que es el vicario de Dios como evidentemente se desprende dada su semejanza con Cristo, cuyo representante es en la tierra" (*cujus vices gerit in terris*).

El poder civil ostenta la marca de la majestad; pero no porque represente a Dios, sino porque representa a, pueblo, a toda la multitud y a su voluntad común de vivir juntos. Por la misma prueba, y puesto que representa al pueblo, el poder civil deriva su autoridad —por medio del pueblo— de la Causa Primera de la Naturaleza y de la sociedad humana.[19] San Pablo nos enseña que "no hay potestad sino de Dios" (o sea que no hay autoridad que no emane de Dios) y que aquellos que empuñan la espada (o sea el poder) "son ministros de Dios" o funcionarios de El "designados por Dios" (queda sobreentendido que por medio del pueblo) "vengadores para castigo al que hace lo malo".[19] Pero nunca dijo que fueran la imagen de Dios. Lo que constituía esencialmente la majestad del monarca en su orden temporal o político era lo mismo que constituye la majestad del presidente de una nación democrática, especialmente cuando se halla investido de poderes constitucionales como en los Estados Unidos. Porque el presidente, al igual que el rey, puede ser un hombre totalmente ordinario y sin ningún prestigio personal, sin embargo, mirado cuando actúa en su capacidad de jefe supremo del cuerpo político: millones de ciudadanos, con su fuerza colectiva, sus esperanzas, su confianza, su herencia secular de sufrimientos y gloria, su posible destino colectivo, sus comunes aspiraciones en la historia de la humanidad, están ahí, en su persona, que es como un símbolo que los coloca a todos ante nuestra vista. Hay ahí majestad, la esencia de su majestad política. ¡No porque sea soberano!, puesto que en el dominio político no hay tal soberanía, sino porque es la imagen del pueblo y el supremo delegado popular. Y tras esa majestad se halla, con fundamento supremo, la Ley eterna de la causa primera del ser, fuente de

[19] Y —agregaría un teólogo— en cierto sentido, del reino universal del Cristo. Lo cual no hace que quien encarna el poder civil sea a imagen de Dios, sino mero representante de Cristo.

[19] Rom. 13: 1-4.

la autoridad que reside en el pueblo y de la que participa su vicario. Y si el gobernante es justo y fiel a su misión, hay razones para creer que cuando está en juego el bien común, y si actúa en comunión con el pueblo, puede recibir de alguna manera, incluso obscura y tortuosa, alguna inspiración particular ("grace d'état" o ayuda invocada para el cumplimiento del propio deber vocacional) de Aquel que es el gobernante supremo de la historia humana.

La majestad de que hablo existe también (principalmente en los regímenes parlamentarios europeos) en las asambleas compuestas de representantes del pueblo, en la medida en que éstas son imagen y diputado colectivo del pueblo. (Y por cierto que sus integrantes deberían tener conciencia de ella; cuando los diputados pierden el sentido de su majestad inherente y se comportan como una pandilla irresponsable de escolares o de clanes en plena lucha, es mal indicio para la democracia.) Y sigue existiendo esa majestad, aunque desmenuzada, por así decirlo, en las personas de cada uno de esos representantes.

• •

Así, en un régimen democrático, la verdad fundamental —reconocida por la filosofía democrática que afirma que la autoridad en los gobernantes deriva del derecho del pueblo a regirse a sí mismo permanentemente— alcanza una expresión adecuada y particular en la ley típica que da estructura al cuerpo político. Entonces la autoridad derivada del pueblo asciende de la base a la cima del cuerpo político. El poder lo ejercen unos hombres determinados en los que reside personalmente la autoridad, dentro de ciertos límites fijos, por designación popular, y cuyo desempeño público se halla bajo la fiscalización popular, y sólo esto constituye indicio suficiente para probar que el pueblo goza de una posesión permanente de ese derecho a gobernarse, cuyo ejercicio delega en los hombres en cuestión para que ejerzan el mando —mando político— sobre los demás, en virtud de la primera fuente de toda autoridad. O sea que la función gobernante de aquellos hombres, elegidos por el pueblo para detentarla *con derecho* y, por lo mismo, para hacerse obedecer dentro de los límites de sus poderes, cuando éstos sean *requeridos con justicia*, dimana de la instauración supremamente justa de la Razón Innata, que da fuerza de ley, o de la ley justa necesaria para la propia existencia del bien común, la naturaleza y la sociedad.

Para comprender estas cosas correctamente sería necesario, creo yo, agudizar los conceptos filosóficos utilizados tradicionalmente respecto a esta cuestión. En otras palabras: creo que para abarcar en su plena significación la teoría política de Tomás de Aquino, desarrollada de tan valiosa manera por Cayetano [18], Belarmino [19] y Suárez [20] en el siglo XVI y principios del XVII, hemos de agregar algunas aclaraciones, cuyo principio lo hallamos en la noción de *vicariato*, tal como lo empleó Santo Tomás con relación al príncipe o "vicario de la multitud" [21], y elaborada por él en otro campo completamente distinto, a saber, la teoría del signo como "vicario" de la "materia signata". [22]

Expondremos claramente los dos puntos principales de la doctrina a que acabamos de aludir. El primero, relativo al hecho de que al investir de autoridad a sus gobernantes el pueblo

[18] CAYETANO: *Com. sobre la Sum. Teol.* I II, 90-3; *De comparatione auctoritatis papae et concilii* (Romae: Apud Institutum Angelicum, 1936) c. I 12; c. 11, 190; c. 24, 359; c. 27, 415; *Apologia ejusdem tractatus* (del mismo volumen), c. 1, 449-50; c. 8,533; c. 9,550, 557-64, 572, 590; c. 16, 601.

[19] BELARMINO: *Controversiarum de membris Ecclesiae liber tertius, De laicis sive secularibus*, c. 6, *Opera Omnia* (Paris, Vives, 1870) III 10-2.

[20] SUÁREZ: *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores*, lib. III: *De summa pontificis supra temporales reges excellentia et potestate*, c. 2; *Opera* (Venetiis, 1749), Fols. 114 y sig., *De legibus*, lib. III, c. 4.

[21] "Vicem gerens multitudinis" (*Summa Teológica* I II, 90, 3).

[22] Véase el cap. "Signo y Símbolo" de nuestra obra *Ransoming the Time* (New York, Charles Scribner's Sons, 1941).

no pierde, en modo alguno, su derecho fundamental a gobernarse. El segundo, relativo a la cuestión de que los representantes del pueblo no son meros instrumentos, sino gobernantes investidos de verdadera autoridad, o derecho a mandar.

Cuando yo poseo un bien material no puedo dárselo a otro sin perder la posesión. Precisamente el concebir así las cosas ha sido el motivo de la confusión en las teorías clásicas del poder político, especialmente, como ya vimos, respecto a la errónea teoría de la soberanía.[29] Pero cuando se trata de una cualidad moral o espiritual, como lo es un derecho, puedo investir a otro hombre con un derecho mío, sin que por eso yo pierda su posesión, siempre que ese hombre reciba tal derecho en vicariato, o sea, como vicario mío. Entonces se convierte en una imagen mía, y sólo en tal capacidad participa de ese derecho que es mío por esencia. (Similarmente, el discípulo *como tal* participa de la misma ciencia de su maestro, cuando enseña a su vez —quiero decir, en su mera capacidad de discípulo trasmitiendo la ciencia de otro— como vicario, o imagen de su profesor y delegado por él, con todo lo cual el maestro no se ha despojado de la más mínima partícula de su ciencia). El pueblo posee el derecho a gobernarse de una manera inherente y permanente. Y los gobernantes, por ser vicarios del pueblo o imagen de él, están investidos *per participationem* —en la medida de sus poderes— de *mismo derecho* y autoridad para gobernar que reside en el pueblo *per essentiam*, tal y como lo han recibido del Autor de la naturaleza, basado en Su autoridad trascendente e innata. El pueblo, al designar a sus representantes, no pierde ni renuncia a su autoridad para gobernarse ni a su derecho a la autonomía suprema.

[29] Véase cap. II. Mucho me temo que tal concepto perviva en el fondo de algunas opiniones escolásticas corrientes, las cuales reducirían finalmente la democracia a un momento, el de la libre elección de sus amos por el pueblo (exactamente como Rousseau suponía que actuaba el sistema representativo, cuando lo condenaba). Véase la obra citada de Cretí, t. II, páginas 1032 1048.

Ahora bien, no es lo mismo *tener* un derecho que *ejercerlo*.[30] Precisamente a causa del ejercicio de ese derecho del pueblo a gobernarse se inviste de autoridad a los gobernantes elegidos popularmente, de acuerdo con la duración del cargo y en la medida y grado de sus atribuciones. Por consiguiente, el que queda restringido es el ejercicio mismo del derecho del pueblo a gobernarse; no el derecho en sí, sino su *ejercicio* ulterior (en otras palabras: se restringe el "poder" del pueblo), ya que el derecho del pueblo a gobernarse no puede ejercerse en la práctica (salvo en grupos muy pequeños o en el caso concreto del *referendum* popular) sin poner al servicio público a unos hombres determinados y, por tanto, invistiéndolos de genuina autoridad. No faltan ejemplos similares en los que el ejercicio de un derecho (como el de elegir una vocación o un estado civil) restringe su ulterior ejercicio sin dar fin ni lesionar en modo alguno la posesión del derecho mismo.

Con lo cual llegamos al segundo punto. Los representantes del pueblo tienen autoridad por vicariato, en su calidad de vicarios o imagen del pueblo, o diputados del mismo. Pero son una imagen viviente y activa, que no muerta, del pueblo, una imagen que es una persona humana, dotada de razón, voluntad libérrima y responsabilidad. Y no pueden *ejercer* la autoridad vicarial de que disponen, sino como personas humanas y agentes libres, cuya conciencia personal se halla en juego para el desempeño de su misión. Así, la autoridad que ejercen, que es la misma del pueblo, participada en una extensión dada y dentro de ciertos límites, es una autoridad delegada pero genuina, mantenida, como la del pueblo, en virtud de la primera Fuente de toda autoridad, tienen realmente un derecho a mandar y a ser obedecidos. No son meros instrumentos de una voluntad general quimérica; son los verdaderos gobernantes del pueblo, tienen que adoptar sus decisiones conforme a los dictados de su conciencia, a las leyes de aquella

[30] Véase cap. IV

rama específica de la ética que es la ética política, al juicio de sus virtudes (si las tienen), de la prudencia política, y a lo que estimen necesario para el bien común... incluso si al hacerlo incurren en el desagrado popular.

Pero esto no es óbice para que sean responsables ante el pueblo y que su gestión gubernativa o legislativa quede bajo la supervisión y fiscalización del pueblo. Y que como su autoridad no es sino la del pueblo, de la que participan por delegación, tengan que gobernar, *no separados* del pueblo (excepto en lo que se refiere a las condiciones materiales para ejercer su autoridad), sino *unidos* con el pueblo en su propia esencia de diputados del mismo. Se plantea aquí una difícil cuestión que quisiera esclarecer. Dije que los representantes del pueblo deben estar incluso dispuestos a incurrir en su desagrado si su conciencia se lo exige. Y ahora digo que deben cumplir sus obligaciones en comunión con el pueblo. ¿Son contradictorias estas dos afirmaciones? No lo son, con tal de que la expresión "en comunión con el pueblo" se interprete correctamente.

En lo que puede llamarse la psiquis del pueblo hay una enorme variedad de grados y niveles. En el nivel más superficial hay momentáneas tendencias de opinión, tan pasajeras como las olas del mar, sujetas a todos los vendavales de la ansiedad, el temor, las pasiones y los intereses particulares. Y en las capas más profundas, en cambio, se encuentran las necesidades reales de la multitud. En lo más profundo se halla el deseo de vivir juntos, y la obscura conciencia de un destino y vocación comunes y, finalmente, la tendencia natural de la voluntad humana, esencialmente considerada, hacia el bien. Además —éste es un aspecto que examinaremos seguidamente— el pueblo se halla de ordinario distraído de sus aspiraciones e intereses más capitales, en tanto que pueblo, por los afanes y sufrimientos cotidianos de cada cual. Bajo tales circunstancias, gobernar en comunión con el pueblo significa, por una parte, educarlo y despertarlo en el proceso de gobernarse, así como de exigirle, en cada etapa progresiva, lo que el pueblo ha estado consciente y deseoso de hacer (me refiero a una tarea de auténtica educación, basada en el respeto y la confianza hacia el pueblo, en la que éste sea el "agente principal"[28], es decir, lo contrario de venderle ideas a través de una propaganda sutil y técnicas publicitarias). Significa también, por otra parte, prestar atención a cuánto hay de más profundo y duradero, más realmente digno y meritorio del hombre, en las aspiraciones y el alma del pueblo. De este modo, aun incurriendo en el desagrado del pueblo, se puede gobernar en común con él, en el verdadero sentido de la expresión. Y si se trata de un gran gobernante, tal vez convierta ese desagrado en una confianza más honda y renovada. De cualquier modo, no hay nada de común entre imponer al pueblo despóticamente la propia voluntad —de un gobernante desde arriba y separado de él—, y resistir al pueblo, o ser rechazado y aun odiado por él, mientras se está unido a él en sus más recónditas intenciones, procurando cuidadosamente mantener la comunión con su voluntad más profunda, aunque el pueblo la desconozca.

Si esta cuestión es intrincada, se debe a que no hay relación más compleja y misteriosa que la que existe entre un hombre y la multitud de cuyo bien común es responsable, precisamente porque su autoridad es una autoridad vicarial, últimamente basada en Dios, que la ejerce como un agente libre y responsable, imagen de la multitud y delegado por ella. Si buscamos un Legislador arquetípico pensemos —aun cuando resulta demasiado trascendente para nuestro propósito— en Moisés en su relación con el pueblo judío. Pero los gobernantes de nuestras sociedades políticas no son profetas

[28] Véase nuestro libro *Education at the Crossroads* (New Haven, Yale University Press, 1943), pp. 29-31.

comisionados directamente por Dios, lo cual hace que su caso sea mucho más simple.

En este punto convendría establecer la distinción, que ya destaqué en otro ensayo, entre una *ley* y un *decreto*. "Ley y decreto pertenecen a dos esferas especificamente distintas: la ley, a la esfera de las *formas estructurales* de la autoridad; decreto, a la del *ejercicio existencial* de la autoridad. . . Una ley es una regla general y duradera (general, o sea, que determina en el cuerpo social una *relación funcional*; duradera, es decir, dirigida más allá del momento o circunstancia presente y *concebida para no cambiarla*). Un decreto es un mandato concreto que *puntualiza un aspecto* en la estructura de la ley, y que está en correlación con una circunstancia determinada en un momento dado".[20]

Por consiguiente, podríamos decir que es posible promulgar un decreto sin mayor menoscabo contra las tendencias prevalecientes en el pueblo en determinado momento, imponiéndoselo contra su voluntad a la opinión pública. Pero una ley, normalmente, debe sancionarse (siempre en el supuesto de que sea justa) de acuerdo con la conciencia común del pueblo, expresada en las cosumbres o en las necesidades y demandas colectivas de los grupos orgánicos de la población, o bien según las normas de servicio público y espontaneidad social en la forma. Aquí se puede excusar el elemento de verdad exigido en la teoría de Duguit, inaceptable en sí, de la "ley objetiva". Contrariamente a esa teoría, la ley es y será siempre una obra de razón realizada por aquellos que están a cargo del bien común, pero esta misma razón del Legislador tiene que dar forma a, o expresar en "palabra" lograda, en "verbum" realizado, lo que existe en el espíritu de la comunidad de un modo no formulado, incipiente.

[20] *Principes d'une politique humaniste*, nueva ed. cap. II, "Pouvoir législatif et pouvoir exécutif"

Las profecías minorías de choque

El último problema a estudiar no se relaciona con *el pueblo* sino con —¿cómo los llamaría?—, bueno, con los *servidores inspirados o profetas del pueblo.*

Lo que quiero decir es que no se puede definir a una sociedad democrática por su estructura legal. Juega también un papel fundamental otro elemento, es decir, el fermento dinámico o energía que estimula el *movimiento* político, y que no puede inscribirse en ninguna constitución ni encarnar en ninguna institución, por cuanto es personal y contingente por naturaleza, y se halla arraigado en la libre iniciativa. Qué era calificar a este factor existencial de factor profético. La democracia no puede marchar sin él. El pueblo necesita profetas.

Y aquellos servidores o profetas del pueblo no son —no necesariamente— representantes electos del pueblo. Su misión se inicia en lo hondo de sus corazones y conciencias. Sólo en tal sentido son profetas por propia designación. Son necesarios para el normal funcionamiento de una sociedad democrática. Y se necesitan más especialmente en los períodos de crisis, nacimiento o renovación fundamental de una sociedad democrática.

Para decir la verdad, se encuentra algo similar en todos los regímenes políticos. Los reyes del pasado estaban rodeados de *grands commis*, grandes mayordomos, consejeros favoritos o ministros, en implacable competencia unos con otros; cada uno de ellos creía o decía creer que sus opiniones y empeños expresaban la real y oculta voluntad del rey. Naturalmente, corrían un riesgo. Si se equivocaban, el rey los eliminaba, y

a veces se les enviaba al exilio o los ahorcaban. Lo mismo sucede en los estados totalitarios entre los altos funcionarios rivales y las camarillas políticas que pugnan en el seno del partido.

En las sociedades democráticas el pueblo desempeña el papel del monarca, y los sirvientes inspirados del pueblo, el de grandes consejeros. En general, son profetas de la emancipación, ora nacional, ora política, ora social.

En el funcionamiento normal de una sociedad democrática la animación política procede de los hombres que, sintiéndose llamados a ejercer la dirección, siguen los canales usuales de la actividad política . . y llegan a jefes de los partidos políticos, alcanzando el poder por medio de la máquina legal de las elecciones. La circunstancia más feliz se da, en una sociedad determinada, cuando los hombres más encumbrados en el estado son, a la vez, los profetas genuinos del pueblo. Creo que en una democracia renovada, la vocación directiva a que me refiero —de la cual nos ofrece una siniestra imagen el *partido* único de los estados totalitarios— debería ejercerla normalmente pequeños grupos dinámicos, libremente organizados y múltiples en naturaleza, que no estuvieran pendientes del éxito electoral sino que se dedicaran totalmente a una gran idea política y social, los cuales actuarían como un fermento, dentro o fuera de los partidos políticos.[31]

Pero el papel de los sirvientes inspirados, los profetas del pueblo, adquiere su máxima importancia en los períodos de crisis, nacimiento o transformación básica. Imaginemos por ejemplo a los padres de la Revolución francesa o de la Constitución norteamericana, hombres como Tom Paine o Tomás Jefferson, o aquel John Brown —que sigue siendo un criminal para los sureños y un héroe para los norteños—, quien estaba convencido de que tenía el encargo divino de destruir la

[31] Véase *True Humanism* (New York, Charles Scribner's Sons, 1938), pp. 152 y sigs.

esclavitud por la fuerza de las armas, que fué capturado en el arsenal de Harper's Ferry, y ahorcado unos meses después, en diciembre de 1859:

> *El cuerpo de John Brown ya es polvo en la tumba, pero su alma sigue marchando.*

O pensemos en los creadores del *Risorgimento* italiano[32]; o en la liberación de Irlanda, o en Gandhi; o en los precursores del sindicalismo y del movimiento obrero. La tarea primordial de un servidor inspirado del pueblo es *despertarlo*, despertar al pueblo para que advierta algo mejor que sus tareas y afanes cotidianos: el sentido de una tarea supra-individual a cumplir.

Ese es un fenómeno social muy vital y necesario. Y también muy peligroso. Porque allá donde hay inspiración y profecía hay también falsos y verdaderos profetas; ladrones que aspiran a dominar a los hombres y servidores que quieren liberarlos; inspiración que arranca de los más bajos instintos e inspiración que surge del verdadero amor. Y no hay nada más difícil que lo que se ha calificado de "discriminación entre los espíritus". Es muy fácil confundir la inspiración impura con la pura, más aún: es fácil deslizarse de la inspiración genuina a la corrupción. Y ya sabemos que *optimi corruptio pessima*, que la corrupción de lo mejor es la peor.

El problema político que confrontamos ahora es el de las minorías proféticas o de choque —digo minorías de choque como se dice tropas de choque—, problema que cualquier teoría democrática debe encarar francamente.

Hay que despertar al pueblo . . , lo cual implica que está dormido. En general, prefiere dormir. Despertar siempre es amargo. En la medida de sus intereses cotidianos lo que el pueblo quiere es hacer su vida ordinaria, las miserias de cada

[32] Carlo Rosselli: *Socialismo Liberal* (París, 1930), pp. 47 y sigs.

día y las humillaciones usuales. El pueblo desearía ignorar que es *el* pueblo. Es un hecho que, para bien o para mal, los grandes cambios históricos en las sociedades políticas los han originado unos pocos, que estaban convencidos de encarar la auténtica voluntad del pueblo —al que había que despertar—, pese al deseo popular de seguir durmiendo. En la época del *Risorgimento*, los italianos, ciertamente, no querían que se los liberase del yugo austriaco. Si se hubiera ido a una consulta popular en los tiempos de Samuel Adams, quién sabe si la mayoría hubiera votado por ir a la guerra de independencia de las colonias de América del Norte. De realizarse un *referendum* en Francia en 1940, es muy probable que la mayoría hubiera votado por el mariscal Pétain . . , pues la mayor parte de los franceses creía que el mariscal odiaba la colaboración franco-germana, como les ocurría a ellos. En todos los casos mencionados la mayoría estaba equivocada y las minorías de choque en lo cierto. Bueno; también hemos podido ver cómo los creadores de los estados totalitarios han utilizado el poder de vanguardia de las minorías insurgentes.

La pregunta que debe hacerse es la siguiente: ¿Hay que *despertar* al pueblo o hay que *utilizarlo*? La minoría profética dice "nosotros, el pueblo", cuando en realidad sólo habla ella, y no el pueblo, y únicamente la decisión final del pueblo puede demostrar si esa figura de dicción era cierta o errónea. Pero cada vez que una parte habla en nombre del todo, esa parte tiende a creer que es el todo y, por tanto, tratará de suplantar a ese todo, o más bien, a obligar al todo a "serlo" realmente, es decir, lo que esa parte quiere que el todo sea. Así, el proceso estará viciado, y en lugar de despertar al pueblo a la libertad, como ellos creen o pretenden hacer, las minorías proféticas de choque dominarán al pueblo y lo esclavizarán más aún.

En el transcurso del siglo XIX imperaron terribles ambiciones con respecto a la ideología democrática; los conceptos y

tendencias inspirados en una genuina devoción hacia el pueblo, se mezclaron con los conceptos y tendencias sugeridos por una ideología espúreamente democrática y de orientación dictatorial, y una errónea devoción hacia el pueblo. Hubo hombres que, como dijo Juan Jacobo Rousseau, estimaban que debería *obligarse* al pueblo a *ser libre*.[28] Yo afirmo que traicionaron al pueblo. Porque lo trataron como a un grupo de niños débiles al tiempo que clamaban por sus derechos y libertades. Quienes desconfían del pueblo mientras apelan a los elevados sentimientos y la sangre popular, lo defraudan y traicionan. El primer axioma y precepto en una democracia es creer en el pueblo. Confiar en el pueblo, respetarlo, creer en todos y cada uno de ellos mientras se procura despertarlos, es decir, mientras se coloca uno al servicio de su dignidad humana.

El verdadero desprecio y desconfianza contenidos en el principio "obligar al pueblo a ser libre", iba a invalidar en muchos sitios la mentalidad democrática y a desarrollar una falsa filosofía sobre la misión de las minorías autoiluminadas.

Permítasenos resumir esa filosofía espúrea en tres puntos; primero: como la acción de lo que justamente he calificado de minorías de choque termina en una demostración, y puesto que sólo los hechos, los acontecimientos, pueden decidir si tal minoría tenía o no razón al presentarse como la personificación del pueblo, sólo hay un camino para justificar el riesgo que corre, a saber: *el empleo de la violencia total*, para alcanzar el éxito a toda costa y por cualquier medio; segundo: una vez que se ha logrado la victoria, la minoría tiene que recurrir al terror para eliminar toda posible oposición, tercero: dada la pereza congénita del pueblo y su invalidez, por una parte, y por otra el papel indispensable de las minorías proféticas de choque en la historia humana, la profunda tendencia hacia

[28] *Contrato Social*, lib. I, cap. VII: "Quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps, ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre"

la emancipación que actúa en esa historia, exige el *quebrantamiento de la ley* como una perpetua y necesaria condición de progreso y el florecimiento dentro del mito mesiánico de *la Revolución*. Así, quedaron desmentidos, en nombre de la propia democracia, los dogmas básicos de la fe democrática; y el mito de la Revolución con R mayúscula, había de reducir a la nada los cambios de estructura, que podían ser necesarios en determinados momentos de la historia humana (por medio de las, digamos, revoluciones particulares, con r minúscula), y que en realidad son y serán imprescindibles por la duración de la historia.

¿Cómo podría, pues, sorprender que tan espúrea filosofía terminara en totalitarismo, y que el principio de *obligar al pueblo a ser libre* alcanzara su plena realización en el sueño totalitario, que no consiste sino en obligar al pueblo a obedecer para que el estado sea libre y omnipotente, o bien para hacer al pueblo feliz, a pesar suyo, como Dostoiewsky expuso en su leyenda del Gran Inquisidor?

Las observaciones anteriores, así como la consideración del estado actual del mundo, nos inducen a considerar seriamente este problema y a solicitar de la filosofía democrática una clara redefinición de la teoría sobre el papel a cumplir por las minorías proféticas de choque. Tal redefinición, como hemos visto, se concentraría sobre los tres puntos siguientes, y en concordancia con la carta democrática:

Primero: recurrir a la actividad ilegal es en sí *una excepción*, no una regla, y debe seguir siendo siempre excepcional; solamente se justifica —como mal menor— cuando una minoría profética de choque se halla frente a una situación en la cual la legalidad ha sido ya quebrantada o suspendida, o sea, cuando se ve confrontada por un *poder tiránico* de cualquier tipo.

Segundo: tan excepcional como la actividad ilegal es el empleo de la fuerza o de medidas rígidas de coerción, que sólo

pueden ser necesarias en las circunstancias expresadas; pero siempre debe mantenerse la *justicia*. El empleo del terror, que alcanza por igual al culpable y al inocente, es siempre un crimen. Las personas inocentes pueden sufrir indirectamente por las medidas públicas justas dirigidas a un grupo determinado, al cual pertenecen; pero jamás puede castigarse, apresarse o condenarse a muerte a ninguna persona inocente.

Tercero: cierto que solamente los hechos, los acontecimientos, pueden demostrar si una minoría profética estaba o no en lo cierto al presentarse como la personificación del pueblo, pero el único medio de alcanzar tal prueba es la *libre aprobación popular*, apenas el pueblo pueda expresar su voluntad. Esto implica que, invariablemente, el uso de la fuerza tiene que ser provisional, además de excepcional, y que la libre consulta popular es un objetivo impostergable y siempre urgente; por otra parte, debe darse por sentado que esta minoría se tracionará tanto a sí misma como al pueblo si trata de mantenerse en el poder por cualquier medio, y que debe estar dispuesta a perder la partida si el pueblo así lo decide.

Finalmente, ¿cuáles pueden ser las armas populares para protegerse contra los falsos servidores del pueblo y espúreas minorías proféticas de choque, así como contra la corrupción de los auténticos servidores del pueblo y minorías proféticas de choque genuinas, cuando unos y otras derivan de la lucha por la libertad a la lucha por el dominio? A este respecto nada puede reemplazar a la fuerza del *ethos* común, a la íntima energía de la fe democrática y la moralidad civil del pueblo, a su disfrute de una auténtica libertad en la existencia cotidiana y de un nivel de vida realmente humano, así como su participación directa en la actividad política de la base a la cúspide. Si faltan dichas condiciones estarán abiertas de par en par las puertas de la decepción.

Pero de todos modos, siempre hay un arma que constituye un tesoro particular del pueblo como baluarte de sus liberta-

des políticas: la libertad de expresión y de crítica. Esta es una razón más para confirmar lo que dijimos en el presente capítulo sobre la necesidad vita, para la democracia de mantener la libertad de prensa y otros medios de expresión del pensamiento, incluso a costa de grandes riesgos, siempre menos graves que la pérdida de la libertad. Un pueblo libre necesita una prensa libre; quiero decir libre del estado y también de la servidumbre económica y del poder del dinero.

• •

Ya he dicho que la democracia no puede marchar sin el factor profético, y que el pueblo necesita profetas. Quisiera añadir que ésta es una triste necesidad; es decir, que en una democracia mayor de edad, en una sociedad de hombres libres, expertos en las virtudes de la libertad y la justicia en sus formas fundamentales, la función profética debería hallarse integrada en la vida normal y regular del cuerpo político, emanando del propio pueblo, cuya inspiración surgiría desde las comunidades más elementales, más humildes; en éstas, merced a la elección de sus dirigentes, ciudadanos conocidos por todos y en los cuales todos confían, y que merecen toda la confianza para el desempeño de las gestiones de menor cuantía en la vida de la comunidad, se prepararía, por este proceso natural y experimental, una modalidad de auténtico despertar consciente en la elección de los gobernantes más destacados del cuerpo político, con verdadera plenitud política en su calidad de diputados por el pueblo.

CAPITULO SEXTO

LA IGLESIA Y EL ESTADO

OBSERVACIONES PRELIMINARES

Antes de embarcarnos en los problemas de la Iglesia y el Estado, quisiera formular dos observaciones; primera: mi propia fe en la Católica Romana, supone, desde luego, que el concepto de la Iglesia en que voy a apoyarme en este examen es el concepto católico de la Iglesia. En lo que se refiere a la relación de las demás Iglesias, o constituciones religiosas, con el estado, mis argumentos deberán tomarse solamente de un modo indirecto y calificado; segundo: trataré de analizar el tema desde una adecuada perspectiva de filosofía práctica, o sea, como filósofo, no como teólogo, pero como filósofo cristiano, que toma en consideración los elementos teológicos aptos para procurar una visión genuina de las realidades concretas de que habla.

Dividiré mi examen en tres partes principales; primera: los principios generales inmutables; segunda: el sistema analógico con que, por voluntad de su misma trascendencia, deben ser aplicados; tercera: algunas conclusiones prácticas relativas a nuestro tiempo. La cuestión se presta a mucha controversia. A comienzos del siglo XVII fueron enérgicamente atacadas las posiciones del cardenal Belarmino, antes de que pasara a ser una de las máximas autoridades sobre el

asunto. Hoy subsiste un conflicto de opiniones sobre su materia, entre hombres que pertenecen a la misma fe, pero cuyos criterios históricos pueden remontarse hasta San Luis o hasta Felipe II. Debo expresar aquí mi propia opinión con el candor y la humildad de un lego firmemente arraigado en su fe, que procura hallar la solución justa, que en definitiva no sería tan difícil de lograr si uno se mantuviera atento tanto a las verdades eternas como a la historia humana.

He meditado y escrito sobre esos problemas por espacio de veinticinco años aproximadamente. Sin embargo, abrigo la leve esperanza de no hallarme excesivamente imbricado en los laberínticos senderos del problema, y de poderlo analizar con menos de veinticinco "controversias".

I

Los principios generales inmutables

1. La persona humana y el cuerpo político

Creo que desde un punto de vista filosófico, lo primero que hay que exponer son las relaciones entre la persona humana y el cuerpo político, o sea el hecho de que la persona humana es a la vez parte del cuerpo político y superior a él en tanto que participa de lo que éste tiene de eterno o supratemporal, en sus intereses espirituales y su destino final.

Esa misma superioridad de lo que es eterno en el hombre sobre la sociedad política, ya puede advertirse en el reino meramente natural. Sabemos que el ser humano se halla encajado en el bien común de la sociedad civil. Pero también sabemos que con respecto a las cosas *que no son del César*, tanto la sociedad como el bien común están indirectamente subordinados al perfeccionamiento de la persona y sus aspiraciones supratemporales como un fin de otro orden, un fin que trasciende del cuerpo político.

Digo que esta subordinación ya existe en el orden natural con respecto a los bienes naturales supratemporales, que se hallan relacionados al bien común de lo que podríamos llamar civilización como un todo, o sea la comunidad espiritual de las mentes; por ejemplo: el sentido de la justicia y del amor hacia todos los hombres, la vida del espíritu y todo lo que es, en nosotros, un principio natural de la contemplación; la intangible dignidad de la verdad en todos los dominios y grados, por humildes que sean, del conocimiento; y la dignidad intangible de la belleza; ambas —verdad y belleza— son más nobles que los ingredientes sociales de la vida y cuando quedan sometidas por ésta, jamás dejan de vengarse. En la medida en que la sociedad humana trata de liberarse de esta subordinación y proclamarse a sí misma el bien supremo, pervierte en idéntica medida su propia naturaleza y la del bien político común. El bien común de la vida civil es un fin último, pero sólo en un sentido relativo y con cierto límite, pero no el fin último absoluto. Este bien común se pierde cuando se encierra en sí mismo, pues, por su misma naturaleza, está destinado a estimular los fines superiores de la persona humana. La vocación de la persona a los bienes que trascienden del bien político común, se halla encarnada en la esencia del bien político común. Ignorar estas verdades es pecar, simultáneamente, contra la persona humana y contra el bien político común. Por consiguiente, incluso en el orden natural, el bien común del cuerpo político implica una ordenación intrínseca, aunque indirecta, hacia algo que lo trasciende.[1]

Ahora bien, el cristiano sabe que hay un orden sobrenatural y que el fin último —el fin último absoluto— de la persona

[1] Véase nuestra obra *The Person and the Common Good* (Charles Scribner's Sons, 1947), cap. IV.

humana, es Dios, Quien participa al hombre su propia vida personal y bienaventuranza eterna. La disposición directa de la persona humana hacia Dios trasciende a todo bien común creado, tanto al de la sociedad política como al bien común intrínseco del universo. Ahí está el sólido fundamento de la dignidad humana, así como los requerimientos inquebrantables del mensaje cristiano. Por tanto, la subordinación indirecta del cuerpo político —no como un mero medio, sino como un fin valioso en sí, aunque de menor dignidad— hacia los valores supratemporales a los que está ligada la humana existencia, se refiere ante todo y sobre todo al fin sobrenatural para el que está ordenada la persona humana. Para resumir todo esto en una sola expresión diremos que la ley que estamos desarrollando es la ley de la *primacía de lo espiritual*.[3]

2. La libertad de la Iglesia

Demos un paso más y consideremos a la Iglesia en su propio orden. ¿Qué es la Iglesia? Y para empezar: ¿qué es la Iglesia *para los no creyentes*?

A los ojos del incrédulo, la Iglesia o las Iglesias son cuerpos organizados o asociaciones especialmente interesadas en las necesidades religiosas y credos de un número determinado de feligreses, o sea, con valores espirituales a los cuales se encomiendan, y por cuyas normas morales se rigen. Esos valores espirituales son parte —y la más importante en realidad, como lo demuestra la historia— de aquellos bienes supratemporales de los cuales —e incluso en el orden natural— trasciende la persona humana, como ya hemos visto, de la sociedad política, y que constituyen el legado moral de la humanidad, el bien espiritual común de la civilización o de la comunidad de las mentes. Incluso el incrédulo, aunque no crea en esos valores

[3] Véase nuestra obra *Primauté du spirituel*.

espirituales, tiene que respetarlos. A sus ojos, la Iglesia o Iglesias son cuerpos particulares dentro de la comunidad social, que deben gozar del *derecho a la libertad*, el cual no consiste solamente en el de asociarse libremente, consustancial a la persona humana, sino en el derecho de creer libremente en aquella verdad reconocida por la propia conciencia, que constituye el más fundamental e inalienable de todos los derechos humanos. Así, el incrédulo, desde su punto de vista —por supuesto, me refiero al incrédulo que, al menos, no lo es en justicia y que, además, es un incrédulo con mentalidad democrática—, reconoce como una cosa normal y necesaria la libertad de la Iglesia o las Iglesias.

Pero ¿qué es la Iglesia *para el creyente*?[3] Es una sociedad sobrenatural, humana y divina a la vez —el prototipo de la sociedad perfecta, o excelente en sí misma, autosuficiente e independiente— que une en su seno a los hombres como conciudadanos del Reino de Dios y los conduce hacia la vida eterna, ya iniciada aquí abajo; que les enseña la verdad revelada, confiada por la propia Encarnación del Verbo; cuerpo del que la cabeza es Cristo, un cuerpo visible, por razón de su esencia, en su credo profeso, en su culto, su disciplina, sacramentos y en la refracción de su personalidad sobrenatural a través de su estructura y actividad humanas[4], *invisible* en el misterio de la gracia y caridad divinas que vivifican las almas humanas, incluso aquellas que pertenecen a aquel cuerpo sin saberlo y únicamente a través de los más íntimos impulsos de sus corazones, porque viven fuera de la órbita de la fe explícita, pero buscan a Dios a través de la verdad. Para

[3] Humbert Clérissac: *Le Mystère de l'Eglise* (Paris, Crés, 1918; edic. du Cerf, 1934), y ante todo y sobre todo el admirable tratado de monseñor Charles Journet: *L'Eglise du Verbe Incarné* (Paris, Desclée De Brouwer 1941); con los ensayos adicionales publicados por él en la revista *Nova et Vetera* (Friburgo, Suiza) y en la *Revue Thomiste* (particularmente los núms. 1-2 (1949), "Nature du corps de l'Eglise").

[4] *Charles Journet*: "L'Eglise mystérieuse et visible" *Nova et Vetera*, julio-septiembre de 1940.

el creyente, la Iglesia es el cuerpo de Cristo hecho sobrenaturalmente para la raza humana o, como dijo Bossuet, *le Christ répandu et communiqué*, Cristo difundido y comunicado.

Desde tal perspectiva, no sólo ha de reconocerse la libertad de la Iglesia, de acuerdo con las exigencias de la libertad de asociación y la de credo religioso, sin interferencias por parte del estado, sino que esa libertad se basa en los mismos derechos de Dios y es idéntica a su misma libertad frente a cualquier institución humana. La libertad de la Iglesia expresa la propia independencia del Verbo Encarnado. Como resultado, el primer principio general a expresar, con respecto a los problemas que estamos examinando, es *la libertad de la Iglesia para enseñar, predicar y adorar la libertad del Evangelio, la libertad de la palabra de Dios.*

3. La Iglesia y el cuerpo político

Llegamos ahora a otro punto: la relación entre la Iglesia y el cuerpo político. Está claro, por una parte, que la libertad e independencia a que me estoy refiriendo, puesto que pertenecen a una sociedad genuina, confieren para la Iglesia la libertad de desarrollar sus instituciones y gobernarse a sí misma sin intervención del cuerpo político. Nos hallamos así ante la distinción fundamental, expresada por Jesucristo, entre las cosas que pertenecen a Dios y las que son del César. Desde el advenimiento del Cristianismo, la religión deja de hallarse en manos del estado; desaparecen las estructuras terrestres y nacionales en las que quedaba confinado lo espiritual; la universalidad de la religión junto con su libertad, se manifiestan en pleno florecimiento. Más aún: ¿cómo podría manifestarse esa universalidad de la Iglesia, sino admitiendo su superioridad?

Desde el punto de vista del bien político común las actividades de los ciudadanos como miembros de la Iglesia se reflejan sobre ese bien común, tanto ellos como sus instituciones forman parte de la sociedad política y de la comunidad nacional; bajo este aspecto y modalidad puede decirse que la Iglesia está *dentro* del cuerpo político. Pero este punto de vista es sólo parcial e inadecuado. Aun cuando está *dentro* del cuerpo político —en todo cuerpo político— a través de sus miembros e instituciones, la Iglesia como tal, la Iglesia en su esencia, no es una parte, sino el todo: es un reino absolutamente universal que se extiende al mundo entero y *sobre* todos los cuerpos políticos.

No hay distinción posible sin un orden de valores. Si lo que es de Dios es distinto de lo que es del César, ello expresa que lo de Dios es mejor. La dicha distinción, al desarrollar sus virtualidades en el curso de la historia humana, ha desembocado en la noción de la naturaleza intrínsecamente *laica* o *secular* del cuerpo político. No digo que el cuerpo político sea por naturaleza irreligioso o indiferente a la religión ("laico" y "laicizado", "secular" y "secularizado" son dos cosas muy diferentes); digo que, por su propia naturaleza, el cuerpo político está únicamente interesado en la vida temporal de los hombres y su bien común temporal. En ese reino temporal, el cuerpo político, como dijo reiteradamente el papa León XIII, es plenamente autónomo[6], el estado, el estado moderno, no se halla bajo las órdenes de ninguna otra autoridad de tal tipo. Pero el orden de la vida eterna es superior en sí al de la vida temporal.[6]

El Reino de Dios es esencialmente espiritual, y por eso mismo su orden no es de este mundo, y en modo alguno amenaza a los reinos y repúblicas de la tierra. *Non eripit mortalia,*

[6] Encíclicas *Immortale Dei* ("aunque potestas sit, in suo genere, maxima") y *Sapientiae Christianae*.

[6] Charles Journet: *Exigences chrétiennes en politique* (Paris, Egloff, 1944), cap. II.

qui regna dat caelestia.[7] Pero precisamente porque es espiritual, el Reino de Dios es de una naturaleza mejor y superior a la de los reinos y repúblicas terrenas. Sustraigamos de "superioridad" todo matiz accidental de dominación y hegemonía y entendamos la palabra en su sentido puro: significa un lugar más alto en la escala de los valores, una dignidad más elevada. El segundo principio a exponer, con relación a los problemas que estamos examinando es, por tanto, *la superioridad de la Iglesia —o sea de lo espiritual— sobre el cuerpo político o el estado.*

Por otra parte, está claro que, por muy diferenciados que sean, la Iglesia y el cuerpo político no pueden vivir y desarrollarse dentro de un total aislamiento, ignorándose mutuamente. Esto sería sencillamente antinatural. Por el mero hecho de que la persona humana es al mismo tiempo miembro de la sociedad religiosa, o Iglesia, y del cuerpo político, una división absoluta entre ambas sociedades comportaría automáticamente la división en dos de la persona humana. Por consiguiente, el tercer principio a sentar con respecto a los problemas que analizamos es *la necesaria cooperación entre la Iglesia y el cuerpo político o estado.*

II

La aplicación de los principios inmutables a la existencia práctica histórica

1. Tesis e hipótesis. Climas históricos e ideales históricos concretos

Ahora bien, ¿cuál es la forma, o formas, que adoptará el principio de la superioridad espiritual de la Iglesia en las aplicaciones prácticas? ¿Y cuál o cuáles adoptarán el principio

[7] Papa Pío XI, encíclica *Quas primas.*

de la cooperación necesaria entre la Iglesia y el estado en la práctica? Con ambos interrogantes salimos al encuentro de nuestro segundo problema, el modo en que se podrán aplicar aquellos principios inmutables que rigen la cuestión, en medio de las aventuras y vicisitudes de los poderes terrenales.

En este punto nos encontramos con una distinción usada frecuentemente por los teólogos: la distinción entre lo que ellos califican (en su propio vocabulario, totalmente diferente del mundano) de *tesis* e *hipótesis.*[8] La "tesis", que expresa cómo deben aplicarse los principios generales en juego, la "hipótesis", que implica el campo de posibilidades e impedimentos prácticos que ofrecen las circunstancias.

La distinción entre la tesis y la hipótesis es muy respetable y, desde luego, puede utilizarse de una manera válida. Sin embargo, no creo que tenga raíces tradicionales profundas. Y lo que importa más: con frecuencia se construye incorrectamente, es decir, se interpreta en un sentido *unívoco.* Entonces la tesis está considerada como el *ideal* —el ideal absoluto, el ideal en sí— para la aplicación de los principios; y sólo porque nos lo impiden las circunstancias superiores a nuestra voluntad renunciamos a imponer —o imponemos sólo indiferentemente— ese ideal único de aplicación de los prin-

[redacted]

Una concepción tan unívoca no toma en cuenta la realidad intrínseca, así como tampoco el significado inteligible del tiempo. Por una parte, la misma noción de un ideal absoluto, un ideal en sí, un ideal supratemporal como medio de *aplicar* o *realizar* los principios, encierra una contradicción, ya que cualquier realización o aplicación es existencia, y ocurre en el tiempo; por consiguiente, está relacionada con determinadas condiciones históricas. Por otra parte, la correspondiente concepción de hipótesis se refiere a condiciones y circunstancias consideradas de una forma empírica y desde el

[8] Véase nuestro libro *Du régime temporel et de la liberté.*

punto de vista de lo factible, como si el tiempo fuera un cajón de trastos viejos en el que tuviéramos que seleccionar las oportunidades más o menos aprovechables; de donde resulta que el tiempo tiene un significado y una dirección, y la historia humana está integrada por períodos, cada uno de los cuales posee una estructura básica particular y, por ende, exigencias fundamentales determinadas, realidad ésta que ningún pensador político puede olvidar.

Además, la concepción unívoca de la tesis y la hipótesis comporta un riesgo de error, tanto para el llamado ideal absoluto, como medio de aplicar los principios, como para los principios inmutables en sí, el modo particular en que los principios en juego se aplicaron en un pasado más o menos idealizado; entonces, desdeñaremos la relatividad de las formas existenciales del pasado, y cualquier ejemplo contingente que se ofrezca a nuestra imaginación lo elevaremos a absoluto. Finalmente, la *hipótesis*, que es incompatible con esa imagen del pasado —debido, desde luego, a la impiedad de nuestros contemporáneos—, importará un abandono obligado de los principios, y tendremos que ceder a ese abandono con una conciencia imperturbable, mientras proclamamos orgullosamente una *tesis* que no podemos llevar a cabo, salvo cuando obtenemos la posibilidad de imponer por la violencia nuestra imagen del pasado, que es otra manera de traicionar los principios inmutables, reemplazándolos por un fantasma.

Dispondremos de un equipo intelectual más adecuado para afrontar el problema cuando comprendamos el genuino valor de la noción filosófica de la *analogía*, que tan gran papel desempeña en la metafísica de Tomás de Aquino, siempre que nos coloquemos en la perspectiva analógica, en contradistinción de la perspectiva unívoca. No quiero decir, naturalmente, que el *significado* de los principios generales que rigen el problema sea analógico, de forma tal que adquieran en el curso del tiempo no sé qué nuevas significaciones, reemplazando a las anteriores, es inmutable el significado de declaraciones tales como: "la plena libertad de la Iglesia es al mismo tiempo un derecho divino que le pertenece y una exigencia del bien común de la sociedad política", o "el orden espiritual es superior al temporal", o "la Iglesia y el estado deben cooperar". Lo que digo es que la *aplicación* de los principios es analógica —cuanto más trascendentes sean esos principios, más analógica es la aplicación— y que dicha aplicación asume diversas formas típicas en referencia con los *climas históricos* o las *constelaciones históricas* por las que transcurre el desarrollo de la humanidad de manera que los mismos principios inmutables han de aplicarse o realizarse en el curso del tiempo y según normas típicas diferentes.

Es así, por cuanto hay en la historia humana climas o constelaciones típicas de condiciones existenciales, que expresan estructuras inteligibles determinadas, en lo que concierne a las características sociales, políticas y jurídicas dominantes y a las calidades dominantes, morales e ideológicas, en la vida temporal de la comunidad humana, y que constituyen moldes de referencia para los modos de aplicar a la existencia humana los principios inmutables que influyen sobre ésta. Y de acuerdo con esos climas históricos —reconocidos por una sana filosofía de la historia, que es aquí indispensable— hemos de concebir los *ideales históricos concretos* o imágenes del futuro, de lo que puede esperarse para nuestra época, ideales que no son absolutos y no están ligados a un pasado irrealizable, sino que son *relativos* —relativos a un tiempo dado y que, además, se pueden proclamar como *realizables*.[9]

Así, los principios son absolutos, inmutables y supratemporales. Y las aplicaciones particulares y concretas a través de las cuales se realizarán aquellos, y que son adecuadas para los diversos climas típicos que se reemplaban sucesivamente en la historia, cambiarán de acuerdo con las pautas específicas

[9] Véase la obra anteriormente citada y *Humanisme intégral*.

de la civilización, cuyas características inteligibles es imperativo reconocer como peculiares de cada edad histórica determinada.

2. El clima histórico de la civilización moderna

Por consiguiente, diremos, resumiendo muy brevemente lo que exigiría un dilatado análisis histórico[10], que hubo una época *sacra*, la edad de la Cristiandad medieval, caracterizada principalmente, por una parte, por el hecho de que la unidad de la fe era un requisito previo para la unidad política, y que su armazón fundamental era la unidad del cuerpo social, de naturaleza político-religiosa, o sea la *respublica Christiana*[11], y por otra parte, la idea dominante y dinámica de la fuerza o fortaleza al servicio de la justicia. En la edad sacra, los principios que estamos considerando se aplicaban, fundamentalmente en términos del poder social de la Iglesia, la superior dignidad de la Iglesia (es decir, el principio) hallaba su medio de realización en su poder superior sobre el príncipe (es decir, la aplicación); y como resultante, el poder político del Sacro Imperio y de los reyes era un instrumento para los objetivos espirituales de la Iglesia. Por este camino, la Iglesia afirmaba la libertad del espíritu frente a la implacabilidad del poder temporal, llegando a imponerle a éste tales restricciones como la Tregua de Dios. No olvidemos, además, que en la Edad Media no sólo no se logró la total diferenciación del cuerpo político como tal, sino que la Iglesia tuvo que supuir por su cuenta numerosas deficiencias en el orden civil, porque estaba dando forma a una civilización en su propia matriz, haciéndose cargo de diversas funciones y responsabilidades correspondientes a la sociedad política[12]. En los siglos postmedievales —período que podemos calificar de edad barroca— se desintegró la civilización sacra, mientras se elevaba gradualmente en el orden político la noción y realidad de estado; pero los dogmas de esa civilización sacra se conservaron en mayor o menor medida —bajo formas cada vez más duras, a medida que se tornaban más legales que vitales—, de modo que, por ejemplo, la noción de religión de estado[13] pasó a un primer plano.

[10] *Idem*, Humanisme intégral.

[11] John Courtney Murray: *Governmental Repression of Heresy*, ter dictado por *Proceedings of the Catholic Theological Society of America*, 1949, pp. 56-57.

[12] Sobre la distinción entre la civilización "sacra" y "secular", véase Charles Journet: *L'Eglise du Verbe Incarné*, p. 245. El régimen de la "cristiandad sacra", presentar a la Edad Media se analiza comprensivamente en este libro (pp. 253-95), cuya traducción del francés (p. 254), es la siguiente: Sería inexacto definir la época medieval como una época de confusión en que lo espiritual y lo temporal, según la palabra declarativa de Cristo sobre las cosas de Dios y las del César, los dos poderes, incluso estando reunidos en una misma persona, seguían siendo formalmente distintos para los cristianos. Pero sus relaciones estarán caracterizadas por el hecho de que, en la ciudad medieval, lo espiritual no se limita a gravitar sobre lo temporal como un elemento regulador de los valores políticos, sociales y culturales. Tendía además, en virtud de un proceso que se explica históricamente, a asociar una parte de sí mismo con lo temporal, a convertirse, unido con lo temporal, en un elemento *integrante* de la ciudad. La noción del cristiano tendía a entrar en la noción del ciudadano, y la noción del cristianismo en la definición de la ciudad, no solamente como una causa eficiente y una *potencia inspiradora* sino también como una causa ejemplar intrínseca y una *parte integrante*. Había que ser en efecto, cristiano miembro visible de la Iglesia para ser ciudadano: la ciudad, en virtud de su principio constitucional, está formada por cristianos. Los que no pertenecían visiblemente a la Iglesia eran rechazados del conjunto de la ciudad: los gentiles en las fronteras, los judíos en los ghettos; y los que, habiendo sido cristianos, rompían luego con la Iglesia, como los heréticos y los cismáticos, constituían un peligro mucho mayor: quebrantaban los cimientos de la nueva ciudad y aparecían como enemigos de la salud pública".

Además, el autor explica (pp. 296-300) en qué sentido este régimen "sacro" no era "teocrático", como quieren algunos historiadores, simplificando sobremanera.

[13] Sin embargos en una discusión sobre el *Syllabus* y el grado de autoridad de sus diversos artículos, ni extractos de otros documentos papales, quisiera observar solamente que en la época (1855) en que se estableció la proposición 77 (sobre la religión estatal), en nombre del liberalismo se violaron brutalmente los concordatos previamente aceptados. En aquel entonces se hallaba en pleno auge la lucha del liberalismo contra la Iglesia, de modo que, por el contexto de los hechos, resultó

La edad moderna no es sacra, sino secular. El orden de la civilización terrestre y de la sociedad temporal ha obtenido una completa diferenciación y plena autonomía [14], cosa normal en sí y exigida por la distinción evangélica sobre lo que es de Dios y lo que es del César. Pero ese proceso normal estuvo acompañado —y fué desvirtuado— por otro proceso de agresivo y estúpido aislamiento exacerbado, que concluyó por rechazar a Dios y al Evangelio de la esfera de la vida política y social. La consecuencia de esto la podemos contemplar hoy en el ateísmo teocrático del estado comunista.

Bueno; aquellos cristianos que contemplan el futuro y esperan —aunque sea a largo término— una nueva cristiandad, una nueva civilización inspirada por el cristianismo, saben que "el mundo ha concluído con la naturalidad. Voluntaria o involuntariamente, los estados están forzados a decidirse por o contra el Evangelio. Tendrán que inspirarse en el espíritu totalitario o en el cristianismo".[15] Saben que una nueva civilización inspirada en el cristianismo, si y cuando se desarrolle en la historia, no será, en modo alguno, un retorno a la Edad Media, sino un intento típicamente distinto de lograr que la levadura de los evangelios penetre rápidamente en la existencia temporal. Dichos cristianos creen que el objetivo de esa nueva época será rehabilitar al hombre en Dios y a través de Dios, y no separado de El, y que se producirá la santificación de la vida secular. Pero, ¿en qué dirección puede concebirse esto? A mi entender, los cristianos de que hablo habrán de establecer y desarrollar una filosofía sana de la historia moderna, así como separar del genuino correr del tiempo, del genuino progreso de la conciencia y civilización humanas, los mortíferos errores que los fueron devorando, y las malezas, que también crecen entre el trigo, y que fomentan los vicios de la época. Para concebir nuestra imagen histórica concreta y lo que puede esperar nuestra época, hemos de determinar y tener en cuenta, como un molde existencial de referencia, las características básicas típicas que definen a la estructura esencial de nuestros tiempos, o, en otras palabras, la existencia y actividad de la comunidad humana.

especialmente conspicua la manera con que, en ciertas ocasiones, una ideología falsa arruina un proceso histórico. En tales momentos nadie está preparado para descartar armas que, en realidad, están a su disposición.

[14] Quiero decir, en su propia esfera y dominio.

[15] Véase nuestra obra *The Rights of Man and Natural Law* (New York, Charles Scribner's Sons, 1943), p. 23.

Como ya dije, el clima histórico de la civilización moderna, en contraposición a la civilización medieval, se caracteriza porque es una civilización "laica" o "secular" y no "sacra". De un lado, la idea dinámica dominante no es la de fuerza o fortaleza al servicio de la justicia, sino más bien la de conquista de la libertad y realización de la dignidad humanas. De otro, el requerimiento radical para una mutua y sana cooperación entre la Iglesia y el cuerpo político, no es la unidad de un cuerpo político-religioso, como la *respublica Christiana* de la Edad Media, sino la unidad misma de la persona humana, simultáneamente miembro del cuerpo político y de la Iglesia, si se adhiere a ella libremente. La unidad religiosa no es un requisito previo para la unidad política, y los hombres afectos a diversos credos, religiosos o no, tienen que compartir y trabajar sobre el mismo bien político común, o temporal. Donde el "hombre medieval", como dijo el padre Courtney Murray [16], "entró en el estado (el estado de entonces) para convertirse en "ciudadano" a través de la Iglesia y por ser miembro de ella, el hombre de hoy es un ciudadano con todos sus derechos civiles sea o no miembro de la Iglesia".

De lo cual se derivan diversas consecuencias; primera, el poder político no es el brazo secular [17] del poder espiritual,

[16] MURRAY, obra citada, p. 37.

[17] Sobre la cuestión del "brazo secular" véase JOURNET *L'Eglise du Verbe Incarné* pp. 249, 5 7 25. Debe notarse, de pasada, que la frase acuñada "recurrir al brazo secular" es decir, a la ley civil, para imponer, en ciertas circunstancias relativas al orden público y el dominio tempo

el poder político es autónomo e independiente dentro de su propia esfera, segundo: ha quedado reconocido como un dogma básico la igualdad de todos los miembros del cuerpo político; tercero: se reconoce igualmente la importancia de las fuerzas internas que actúan en la personalidad humana, en contraposición a las fuerzas externas de la coerción; la libertad de la conciencia individual con respecto al estado, el axioma —que siempre enseñó la Iglesia Católica, pero que desdeñaron reyes y príncipes del pasado— de que la fe no se puede imponer por la fuerza.[18] Todos estos asertos se han convertido, más explícitamente que nunca, en caudales decisivos de la civilización, y hay que ponerlos muy de relieve si queremos escapar a los peores peligros de la perversión del cuerpo social y del totalitarismo estatal; cuarto: se ha desarrollado una conciencia razonada, al menos en aquellas partes del mundo civilizado en donde se aprecia todavía el amor por la libertad —y que va en aumento cuanto más amenazada se halla la libertad— con respecto al hecho de que nada pone más en peligro, tanto al bien común de la ciudad terrenal como a los intereses supratemporales de la verdad en las mentes humanas, que un debilitamiento y quebrantamiento de los resortes internos de la conciencia. La conciencia común ha comprendido también que la libertad de investigación, aun con riesgo de error, es la condición normal del hombre para alcanzar la verdad, de modo que esa libertad de buscar a Dios de la manera que prefiera es, para aquellos educados en la ignorancia o semiignorancia de El, el requisito normal para poder

ral, una disposición canónica relacionada con los miembros de la Iglesia, significa algo por completo diferente del concepto de poder político como brazo o instrumento secular de la Iglesia. En una sociedad pluralista es perfectamente normal que las regulaciones particulares de un cuerpo autónomo estén sancionadas por la ley civil, desde el propio punto de vista de esa misma sociedad civil, cuando están en juego los intereses del bien común.

[18] Véase JOURNET: *L'Eglise du Verbe Incarné*, pp. 261-64.

escuchar el mensaje del Evangelio y las enseñanzas de la Iglesia, cuando la gracia ilumine sus corazones.[19]

Supuesta una tal estructura existencial como la que indicamos, ¿cuáles serían los medios de aplicación y realización, en nuestra época histórica, de los principios supremos que regirán las relaciones entre la Iglesia y el estado? Diremos que en esa nueva civilización inspirada por el cristianismo[20] aquellos principios se aplicarían menos en términos de poder social que de inspiración vivificante de la Iglesia. La misma modalidad de su acción sobre el cuerpo político estaría espiritualizada, pues el énfasis se habría desplazado del poder y la compulsión legal (que la Iglesia ejerce, ahora como siempre, en su propia esfera espiritual con sus propios súbditos, pero no sobre el estado) a la influencia y autoridad morales, en otras palabras, a una moda o "estilo", en las relaciones externas de la Iglesia, más adecuada para ella misma, y más alejada de las modalidades introducidas inevitablemente por el Imperio Cristiano de Constantino. Así, la superior dignidad de la Iglesia es hallar sus medios de realización en el pleno ejercicio de su *fuerza superior y su inspiración que todo lo penetra*.

8. EL PRINCIPIO DE LA SUPERIORIDAD DE LA IGLESIA

El supremo, inmutable principio de la superioridad del Reino de Dios sobre los reinos terrenos, puede aplicarse de otra manera que haciendo del poder civil el brazo secular de la Iglesia, pidiendo a los reyes que persigan la herejía, o utilizando los derechos del dominio espiritual para intervenir en las cuestiones temporales en interés de alguna necesidad

[19] Véase la misma obra anterior pp. 181-82 y notas 53 y 54).

[20] Sobre la noción y posible advenimiento de una "Cristiandad profana" (Cristiandad laica o secular, en contradistinción de la Cristiandad sacra de la Edad Media) Véase la obra antes citada, pp. 243-52.

espiritual (por ejemplo, liberando a los súbditos de un príncipe apóstata de su juramento de fidelidad). Esas cosas que podemos admirar en la Edad Media son letra muerta en nuestra época. El supremo, inmutable principio de la primacía de lo espiritual y la superioridad de la Iglesia puede aplicarse de otro modo, aunque no menos certeramente y hasta de una manera más pura[31], cuando del hecho mismo de que el estado se ha vuelto secular, las funciones supremas de la ilustración moral y guía moral de los hombres, incluso con respecto a

[31] Al comentar el Concordato concluido en 1940 entre la Santa Sede y el estado portugués (según el cual, el estado lusitano, aunque garantiza plena libertad a la Iglesia Católica, no apoya a ninguna Iglesia oficial y el clero, en lo que se refiere a la ayuda para algunas misiones de ultramar, no recibe ningún subsidio del estado) el cardenal Cerejeira, patriarca de Lisboa declaró en un mensaje notable, el 18 de noviembre de 1941:

Otro aspecto del convenio instituido por el Concordato es la perfecta autonomía de la Iglesia y el estado. Cada uno es independiente y libre en su respectiva esfera de competencia. Ni el estado mantiene a la Iglesia bajo su tutela, ni ésta se interfiere en las cuestiones pertenecientes al estado.

"Los abogados de la supremacía del estado querrán añadir esclavización de la Iglesia y por lo mismo, de la conciencia católica. Pero nosotros decimos, según la doctrina de la Iglesia, el estado tiene plena autoridad aunque sólo en su propia esfera.

Fué el Cristianismo el que introdujo en el mundo la separación entre lo temporal y lo espiritual, sobre la que descansan los cimientos de toda la civilización cristiana. Y es en el manantial de la libertad de conciencia

"El estado portugués reconoce a la Iglesia tal como es, y garantiza su libertad; pero no la apoya ni protege como una religión establecida por el estado.

"Lo que la Iglesia pierde en protección oficial, lo gana en virginal libertad de acción. Libre de cualquier deuda hacia el poder político, su voz adquiere mayor autoridad sobre las conciencias. Le deja todo el campo sobre el César a fin de poder atender más mejor las cosas que son de Dios. La Iglesia es el puro cristal del que surge el tesoro de la revelación cristiana."

El cardenal Cerejeira publicó otro importante mensaje sobre el mismo tema el 18 de noviembre de 1946.

Sobre el concordato portugués véase nuestra obra *Raison et raisons* (París, 1947) cap. XIII, *Communautés*, 5 de febrero de 1943, en dicho número algunos extractos del mensaje de 1941 están, por desgracia, traducidos de una manera defectuosa); el *Tablet* de Londres, 2 de octubre de 1948, YVES DE LA BRIÈRE, "Le Concordat de Portugal", *Construire*, 1941 (*Construire* fué el substituto durante la guerra del periódico jesuíta *Études*), MURRAY obra citada, pp. 71-72.

las normas y principios relativos al orden político y social, ha de ejercerlas la Iglesia de una forma libre y autónoma, y cuando la autoridad moral remueve libremente la conciencia humana en cada caso particular en el que se halla en juego algún interés espiritual superior[32]. Entonces la superior dignidad y autoridad de la Iglesia se consolida, no por virtud de la coerción ejercida por el poder civil, sino en virtud de la luz espiritual que derrama sobre las almas de los ciudadanos, que deben juzgar libremente, de acuerdo con su conciencia personal, sobre cada una de las cuestiones relativas al bien común. Esta forma de llevar a efecto la primacía de lo espiritual, puede verse contrarrestada por el curso de acción opuesto elegido por otros ciudadanos (ya que jamás existió un camino infalible). Pero, aun siendo lo mismo, parece mucho más seguro a la larga que los medios concebidos en términos de poder estatal, y manifiesta de un modo más claro la libertad y pureza de lo espiritual, porque lo espiritual no contrae obligación alguna con el brazo secular, siempre dispuesto a lograr la preponderancia, y no tiene que arrancarse más o menos dolorosamente del abrazo excesivamente poderoso del estado, que nunca sirve, a menos que espere ser servido.

No olvidemos lo que constituye el signo esencial y propiedad de la superioridad. Un agente superior no está confinado o encerrado en sí mismo, sino que irradia, estimula las fuerzas y energías de otros agentes —incluso autónomos en su esfera peculiar— que ocupan un puesto menos elevado en la escala del ser. La superioridad implica una energía penetrante y vivificante. La muestra misma de la superioridad de la Iglesia es el poder moral con el cual influye vitalmente, penetra

[32] "Por intermedio del ciudadano, que consiente libremente en su doctrina y su ley, y que asimismo por su libre consentimiento dirige el proceso de la ciudad, la Iglesia toca indirectamente la vida de la ciudad, y también a través de él los procesos de la ciudad están de tal manera dirigidos que ayudan indirectamente a la misión sobrenatural de la Iglesia" (MURRAY, obra citada, p. 43).

y estimula, como un fermento espiritual, la existencia temporal y las íntimas energías de la naturaleza, hasta transportarlas a un nivel más perfecto y elevado dentro de su propio orden[29], en ese mismo orden del mundo y de la vida de la civilización, dentro del cual el cuerpo político es supremamente autónomo, y, no obstante, inferior con respecto al orden espiritual y de las cosas que son de la vida eterna. Esto es, exactamente, lo que el estado absolutista o totalitario (así como, en el reino intelectual, la filosofía racionalista) se niegan tenazmente a admitir, incluso cuando proclaman respetar la libertad religiosa (encerrando a la religión en su propia esfera celestial, y prohibiéndole toda influencia en la vida terrena, como si fuera posible impedir que el cielo enviara lluvia a la tierra o brillara sobre ella). Pero esto —la vivificante influencia de la Iglesia y el Evangelio sobre las cosas del mundo— es, por el contrario, lo que está real y genuinamente garantizado en un tipo de civilización cristiana y un "estilo" de relaciones entre la Iglesia y el estado, como las que estamos analizando.

•

En este punto quisiera observar que la socorrida frase "el problema entre la Iglesia y el Estado" es ambigua en cierta medida porque ¿cuál es el significado de la palabra *estado*? Hubo un tiempo en que la Iglesia tuvo que habérselas con los reyes de la Cristiandad y los emperadores germánicos. Hubo un tiempo en que la Iglesia tuvo que habérselas con los reyes absolutos, luego con los modernos estados absolutos que afirmaban ser entidades personales o suprapersonales que gobernaban al cuerpo político desde arriba. Hoy tiene que entendérselas con estados totalitarios que por su propia naturaleza han de perseguirla, o con estados democráticos todavía enredados con los residuos del pasado, que no saben exactamente

[29] Véase Journet: *L'Eglise du Verbe Incarné*, pp. 229-42.

cómo tratarla porque todavía no han advertido que no son ellos, sino el cuerpo político con todo el alcance de su organización institucional, quien en lo sucesivo es la *dramatis persona* ante la cual se encuentra la Iglesia. Si el principio democrático se desarrolla plenamente en el mundo, habrá una era en que la Iglesia tendrá que entendérselas con los pueblos; quiero decir, con sociedades políticas en las cuales el estado habrá dejado de pretender que es una persona y se limitará a desempeñar su auténtico papel como agencia central del cuerpo político. El problema de la Iglesia y el estado no tiene la misma significación en esos diversos ejemplos.

Consideremos especialmente las obligaciones del ser humano, no sólo en su vida individual sino también en la social, con respecto a la verdad. Cada cual está obligado hacia la verdad en la medida en que la conoce. Los reyes de antaño —o los estados absolutistas, herederos de los reyes, y concebidos de una manera hegeliana— tenían una obligación hacia la verdad a la cual se adherían en conciencia, *ellos* como distintos del pueblo y gobernantes del cuerpo político. Pero el cuerpo político como tal, tenía una obligación hacia la verdad a la cual el *pueblo mismo*, los ciudadanos —que integran el cuerpo político— se adherían en conciencia. El cuerpo político no conoce otra verdad que la que conoce el pueblo.

Como consecuencia, el principio supremo de que la sociedad política tiene obligaciones para con la verdad, y de que su bien común incluye el reconocimiento, no sólo verbal, sino en los hechos, de la existencia de Dios, se hallaba complementado en el pasado por el deber que incumbía a los reyes —o a los estados absolutistas herederos de los reyes— de conducir al cuerpo político o al pueblo hacia lo que aquellos reyes o (suponiendo que tuvieran alma propia) aquellos estados absolutistas consideraban ser la verdadera religión. Pero en nuestro clima histórico (una vez reconocida la genuina noción de estado y su función meramente instrumental en una sociedad

democrática) el mismo principio supremo ha de ser complementado por el deber que le incumbe al pueblo, y cobrar vigor y obligatoriedad por su propia conciencia, por la voluntad de expresar y adoptar como la norma moral inspiradora y aclaratoria de su vida social y política lo que el pueblo, o los ciudadanos, estiman que es la auténtica religión. De este modo todo dependerá, en la práctica, de lo que el pueblo crea libremente en conciencia, y de la libertad absoluta de enseñar y predicar la palabra de Dios, que es el derecho fundamental de la Iglesia y que también la necesita el pueblo para la búsqueda de la verdad; y del grado de eficacia con el cual los miembros de la Iglesia, clérigos o seglares, den testimonio real de su fe viva y del Espíritu de Dios.

En una nueva civilización inspirada por el Cristianismo, si el cuerpo político ha de sentir el estímulo de la levadura evangélica en su existencia temporal, será porque los cristianos podrán, como hombres libres hablando a hombres libres, revivir en el pueblo los a menudo inconscientes sentimientos y estructuras morales cristianos encarnados en la historia de las naciones nacidas de la vieja Cristiandad, y persuadir al pueblo, o a la mayoría de él, de la verdad de la fe cristiana, o al menos de la validez de la filosofía social y política del cristianismo.

* *

Un cuerpo político inspirado cristianamente, una sociedad real y vitalmente cristiana, en virtud del mismo espíritu de que estaría animada y que configuraría su estructura —o digamos mejor, una sociedad evangélicamente cristiana—, tendría su moralidad social y política, su propia concepción de la justicia y de la amistad cívica, de la tarea común, del bien común y del progreso y civilización humanos, vivamente arraigadas en la conciencia cristiana. Si analizamos ahora un nuevo problema, particularmente complicado, que se relaciona con

la sociedad temporal en su propio orden y existencia, y con su legislación, podemos preguntarnos qué clase de nociones pondría en juego esta legislación cuando se llegase a los asuntos de la conciencia o a las cuestiones que afectan directamente a los credos y normas personales, así como a la ley civil. A este respecto hemos de mantener el criterio de que la legislación de la sociedad cristiana a que nos referimos jamás podría ni debería aprobar una conducta contraria al derecho natural. Al mismo tiempo, debemos comprender que tal legislación podría y debería *permitir* ciertas conductas que se apartasen en alguna medida del derecho natural, cuando la prohibición por la ley de éste o aquel proceder fuera en perjuicio del bien común, sea porque tal prohibición no concordara con el código ético de las comunidades de ciudadanos cuya lealtad a la nación y fidelidad a su credo moral, por imperfecto que fuere, fuese de importancia para el bien común, o porque diera, incluso, origen a una conducta peor, perturbadora o desintegradora del cuerpo social, por parte de un número considerable de gentes cuya fuerza moral no estuviera a nivel con dicha prohibición.[36]

[36] Tomás de Aquino expone los principios de la cuestión en un artículo fundamentalmente significativo: "Se establece la ley —dice— como una cierta regla y medida de los actos humanos. Ahora bien, cada medida debe ser homogénea con la cosa medida... De donde resulta necesario que incluso las leyes se impongan a los hombres según la condición de éstos: porque, como dice San Isidoro (*Etimologías*), la ley debe ser *posible, tanto con respecto a la naturaleza como a la costumbre de la patria*.

"Ahora bien, el poder o capacidad de actuar procede de la disposición íntima o *hábito* del sujeto, y por tanto, no es igualmente *posible* para el hombre virtuoso que para el que no tiene virtud, al igual que no lo es para el niño y para el hombre perfecto (adulto) a la par. Como consecuencia, no establecemos las mismas leyes para los adultos que para los niños; y se permite a éstos muchas cosas por las cuales se castiga a los adultos con arreglo a ley, o caen en descrédito. De un modo semejante, se permiten muchas cosas a los hombres que no son perfectos en virtud, que no podrían tolerarse a los hombres virtuosos.

"Así, la ley humana se dicta para la multitud, la mayor parte de la cual está integrada por los hombres de virtud imperfecta. Consecuentemente, todos y cada uno de los vicios, de los que se abstienen los hombres virtuosos, no están prohibidos por las leyes humanas, sino simplemente los

Podemos decir, por consiguiente, que en las cuestiones de que hablamos, la legislación civil debería adaptarse a la variedad de credos morales de los distintos linajes espirituales que mantienen esencialmente el bien común del cuerpo social, no respaldándolos ni aprobándolos, sino permitiéndolos sencillamente. En otras palabras: la ley civil sólo establecería las reglamentaciones relativas a la permisibilidad de las acciones aceptadas por los diversos códigos morales, otorgando así a tales actos los efectos jurídicos requeridos por su misma naturaleza, y, consecuentemente, el estado no cargaría sobre sí la responsabilidad de esas acciones, ni las convertiría en válidas por su propio pronunciamiento, sino que se limitaría a registrar (cuando la materia en cuestión sea tal que exija una decisión de las autoridades civiles) la validez reconocida a tales actos en los códigos morales en cuestión.

Así, dentro del sentido que acabo de exponer, la sana aplicación del principio pluralista[28] y el principio del mal menor

acciones viciosas más graves, de las cuales puede abstenerse la mayoría de la multitud, y especialmente aquellas acciones —como el homicidio, el robo, etc.— que son dañinas para los demás, y sin cuya prohibición no podría subsistir ninguna sociedad humana" (*Summa Teologica*, I-II, 96,2).

Y dice más adelante: "Las leyes humanas aspiran a conducir al hombre hacia la virtud, no de golpe, sino gradualmente. Por tanto, no imponen inmediatamente sobre la multitud de los imperfectos aquellas cosas que ya se exigen a los hombres virtuosos, de modo que éstos deberían estar obligados por la ley a abstenerse de cualquier tipo de mal. Si así no fuera, las gentes imperfectas, incapaces de cumplir tales obligaciones, caerían en mayores males, como está escrito en los Prov. 30: 33: *el que recio se suena las narices sacará sangre*, y en Mat. 9:17: *Ni echan vino nuevo* —es decir, los preceptos de una nueva vida— *en cueros viejos* o sea en hombres imperfectos— *de otra manera los cueros se rompen y el vino se derrama*, o lo que es igual, los preceptos contenidos en aquellos hombres imperfectos, y por tal despilfarro los hombres caen en males peores".

[28] No podemos compartir eso de que "como hay el derecho de propagar y enseñar todas las opiniones humanas, de cualquier clase que sean, la república debería estar obligada a reconocer como jurídicamente válida para cada grupo espiritual la ley elaborada por ese grupo según sus propios principios. Yo no lo entiendo así. Para mí, tal principio implica que con el fin de evitar males mayores (o sea, para no arruinar la paz de la sociedad ni provocar la petrificación ni desintegración de las conciencias) la república puede y debe tolerar (y tolerar no es aprobar) cultos más o menos distantes del verdadero: *los ritos del infiel deben tolerarse* dice Tomás de Aquino (*Summa Teologica*, II-II, Q. 1), y no sólo los diversos cultos, sino también las diversas maneras de concebir la vida y las modalidades de la conducta; y que, en consecuencia, a los diversos grupos espirituales que viven dentro de la comunidad se les debería conceder un *status* jurídico particular que el poder legislativo de *la república en su sabiduría política* adaptaría por una parte, a su condición y, de otra, a la línea general legislativa que lleva hacia una vida virtuosa y a las prescripciones de la ley moral para alcanzar plenamente a diversidad de las formas, de una manera directa y del modo más amplio posible (*Humanisme intégral*, pp. 172-73; *True humanism*, pp. 60-61, introduce algunas enmiendas en la versión inglesa). Véase también *Du régime temporel et de la liberté* (Freedom in the modern World), cap. 3, núm. 12. Con respecto a una concepción tan pluralista añadí que (p. 80, ed. francesa y 66 de la inglesa) "la legislación civil podría coincidir o concurrir con el Derecho Canónico para los católicos" aunque podría ser diferente para otros linajes espirituales, pero siempre *orientada* hacia los principios morales. A este respecto puede observarse que en el concordato por ejemplo, el art. 24 prohibe el divorcio solamente para aquellos que hayan contraído matrimonio católico. "Esta disposición —comenta el padre John Courtney Murray— ilustra lo que entendo al decir que el estado organiza en sociedad lo que ya existe".

exigiría del estado el reconocimiento jurídico de los códigos peculiares a aquellas minorías comprendidas en el cuerpo político, cuyas normas morales, aun cuando defectivas en algunos aspectos con relación a la moral cristiana perfecta, resultarían una realización valiosa en la herencia de la nación y en su tendencia común hacia el bien de la vida humana. Tal reconocimiento no habría de basarse en un derecho, sino en las necesidades del bien político común, que en una sociedad democrática exige, por una parte, un respeto particular para con las fuerzas internas y la conciencia del ser humano, y de otra, un cuidado particular para no imponer por la fuerza de la ley reglas de moralidad demasiado pesadas para la capacidad moral de las grandes masas de la población. Además, constituiría una prueba de la sabiduría del legislador el determinar qué comunidades de ciudadanos pueden disfrutar del estado legal pluralista a que me he referido.

Como resultado, veríamos en una sociedad futura así concebida, que las leyes del cuerpo político reconocerían en tales cuestiones —no por virtud de un derecho inherente a cualquier

estilo moral de vida, sino de las libres decisiones de la sabiduría política— a los códigos morales a que están ligados los linajes espirituales principales y su compleja herencia moral; desde luego, con la condición de que el cuerpo político, aun otorgando tales libertades a sus partes, se mantuviera muy atento a los intereses morales del todo, y restringiera en la medida de lo posible y dentro de la realidad, las derogaciones de las exigencias más elevadas del derecho natural que habrían de permitir los legisladores como un mal menor para beneficio del bien común. El objetivo final de la ley es hacer a los hombres moralmente buenos. La ley civil debería adaptarse, con vistas al bien máximo de que es capaz la multitud, a los diversos estilos de vida sancionados por los diferentes credos morales, pero resistiéndose a los cambios que pudieran tratar de imponer una relajación de la moral y de las costumbres decadentes. Y tendría que mantener siempre una orientación general hacia la vida virtuosa, y lograr que la conducta común *tendiera*, en todas las esferas, hacia la realización plena de la ley moral.

4. EL PRINCIPIO DE COOPERACIÓN

Pero volvamos a las relaciones entre la Iglesia y el estado, y consideremos nuestro segundo principio, el principio de cooperación. Las cosas que son del César no solamente son distintas de las que son de Dios, sino que deben cooperar con ellas. Entonces, dentro del tipo particular de sociedad política cristiana, ¿cuáles serían los medios adecuados para aplicar el principio de la *cooperación necesaria* entre la Iglesia y el cuerpo político?

A mi entender, la cuestión tiene tres derivaciones: la primera, relativa al cuerpo político y al estado, versa sobre la asistencia mutua, de un modo general e indirecto, entre la Iglesia y aquéllos; la segunda, que afecta especialmente al estado o autoridad civil, trata del reconocimiento público de Dios; la tercera, que se refiere en un caso especialmente al estado y en otro caso especialmente al cuerpo político, recae sobre las formas específicas de ayuda mutua entre la Iglesia y la sociedad política.

La forma de cooperación indirecta y general. — Con respecto al primer punto (la forma de cooperación indirecta y general), diré con el padre John Courtney Murray, en un estudio notable escrito por él sobre la materia, que "la ayuda principal, colaboración y favor" que el cuerpo político y el estado "deben a la Iglesia (diríamos mejor, a la persona humana con respecto a su destino eterno)" consiste en el cabal cumplimiento de sus deberes con respecto a sus fines específicos, en su debida atención al derecho natural y en la plena realización de sus deberes políticos de crear "aquellas condiciones —políticas, sociales, económicas, culturales— que favorezcan los fines de la personalidad humana, el disfrute pacífico de todos sus derechos, el cumplimiento sin coacciones de todos sus deberes y el pleno desarrollo de sus potencialidades. Hay en ello una tarea material, el fomento de la prosperidad, la equitativa distribución de las cosas materiales que van en apoyo de la dignidad humana. Y también una tarea moral, la garantía efectiva del orden jurídico. Esta organización de la sociedad de acuerdo con las exigencias de la justicia es "la primera, más adecuada y necesaria contribución" del cuerpo político y el estado para con los intereses espirituales de la Iglesia, "una contribución indirecta, pero que separada de los fines de la Iglesia es imposible, o demasiado difícil de alcanzar".[20]

[20] MURRAY, obra citada, p. 48: "Nada está más claro que la insistencia del Papa de que el consciente ejercicio por el estado de su poder directo sobre la vida temporal, es el ejercicio exacto de sus poderes y deberes indirectos en favor y cooperación de los fines de la Iglesia. En realidad,

El reconocimiento público de la existencia de Dios. — En lo que respecta al segundo punto (el reconocimiento público de la existencia de Dios), ya he dicho que una sociedad política real y vitalmente cristiana tendría conciencia de la doctrina y moralidad capaces de iluminarla —es decir, a la mayoría del pueblo— con los dogmas de la carta democrática, y guiarla para la puesta en práctica de esos dogmas. Tendría conciencia de la fe que la inspira y expresaría públicamente dicha fe. Por cierto que resulta obvio que, para cualquier pueblo dado, tal expresión pública de la fe común asumiría preferentemente las formas de aquella confesión cristiana a la cual estuvieran más vitalmente ligadas la historia y tradiciones de ese pueblo. Pero las otras confesiones religiosas reconocidas institucionalmente, también tomarían parte en esta expresión pública —igual que ocurre ahora en este país— y estarían igualmente representadas en los consejos de la nación, a fin de que pudieran defender sus propios derechos y libertades, y ayudar en la tarea común. En cuanto a los ciudadanos no creyentes, sólo tendrían que advertir que el cuerpo político como un todo era tan libre con respecto a la pública expresión de su propia fe como ellos, en tanto que individuos, lo serían con relación a sus convicciones no religiosas.

Las formas específicas de la cooperación mutua. — Con respecto al tercer punto —las formas específicas de la ayuda mutua entre el cuerpo político y la Iglesia— quisiera hacer unas observaciones preliminares. Resulta evidente que lo que hay que ayudar es la misión espiritual de la Iglesia, no el poder político ni las ventajas temporales que algunos de sus miembros pudieran reclamar en su nombre. En la fase de desenvolvimiento y conciencia de sí mismas que han alcan-

el problema espiritual de nuestros tiempos se centra en el orden temporal. Y el moderno "estado de bienestar" que se logra simplemente con servir a la felicidad humana, serviría a la Iglesia mejor de lo que la sirvieran Justiniano o Carlomagno" (*Ibidem*, p. 49).

zado las sociedades modernas, el favor social o político para con la Iglesia, o la concesión de privilegios jurídicos a sus ministros[27], o a sus fieles, perjudicaría más que favorecería a su misión espiritual.

Esto no quiere decir que en cuanto penetra en el reino moral y religioso el estado debe quedarse apartado y reducido a la más completa impotencia. El estado no tiene autoridad para imponer ninguna fe sobre nadie, ni para prohibir fe alguna y tratar de desalojarla del íntimo dominio de la conciencia. Pero el estado, como ya hemos visto en el capítulo precedente, tiene que estimular, a su modo, la moralidad general por el ejercicio de la justicia y la imposición de la ley, y mediante la fiscalización del desarrollo, dentro del cuerpo político, de medios y condiciones saludables para la buena existencia humana, tanto material como racional.

Pero en lo que se refiere a las cuestiones religiosas, el estado debe tratarlas en cierto plano determinado, que es el plano de la paz y el bienestar civiles, así como desde su punto de vista, que no es otro que el del bien común temporal; por ejemplo: como ya hemos dicho, el poder civil, como representante del pueblo, tiene que pedir las oraciones de las comunidades religiosas arraigadas históricamente en la vida del pueblo. Y es perfectamente normal que al aplicar las leyes concernientes al ejercicio del derecho de asociación, otorgue reconocimiento institucional a aquellas comunidades religiosas —así como a todas las asociaciones, tanto religiosas como seculares, científicas y educativas, o dedicadas a los servicios sociales, cuya actividad es de importancia primordial para el bien común—, en contraposición a los otros grupos religiosos o aso-

[27] El hecho de eximir a los clérigos, sea cual fuere la Iglesia a que pertenezcan, de verter su sangre en la guerra no es un *privilegio* que se les concede, sino una condición que desde el punto de vista social es más bien humillante (y que, en ciertas circunstancias, posiblemente crea resentimientos contra ellos), que se les impone ante el reconocimiento de la misión esencialmente pacífica a que han de hallarse entregados dentro de la comunidad.

ciaciones seculares que gozan de libertad pero no de reconocimiento institucional. Además, dando como posible la formación de alguna secta religiosa dirigida a la destrucción de las bases de la vida común, digamos, por ejemplo, una secta que prescribiera el suicidio colectivo o el aniquilamiento racial, correspondería al estado disolverla, lo mismo que si se tratara de cualquier otra asociación, ya criminal, ya peligrosa para la seguridad nacional. Todo esto se relaciona con la administración de justicia, e implica la igualdad de derechos de todos los ciudadanos, sin distinción de raza, posición social ni credo religioso.

A este respecto debería destacarse que: primero, los sujetos de derecho no son entidades abstractas como la "verdad" o el "error", sino personas humanas, tomadas individual y colectivamente; segundo, que la igualdad de derechos para todos los ciudadanos es el dogma fundamental de todas las democracias modernas. Por consiguiente, el hecho mismo (sobre el que tanto he insistido en el presente capítulo) de que la sociedad temporal al convertirse en secular o estrictamente temporal, una en su tarea y bien comunes a hombres pertenecientes a diversos linajes religiosos, trae aparejado el que se aplique el principio de la igualdad de derechos, no en cuanto a las doctrinas, sino para los *ciudadanos* que pertenecen a esos diversos credos religiosos a los cuales considera el cuerpo político, desde su punto de vista, como una parte de su herencia moral común. ¿Acaso no es, como dije antes, a través de los ciudadanos miembros de la Iglesia por donde ésta, que se halla por encima del cuerpo político, entra en la esfera del cuerpo político y de su bien temporal común? Por consiguiente, el estado habrá de definir sus posiciones con respecto al estatuto jurídico de la Iglesia, dentro de la esfera temporal y en relación con el bien temporal común, desde el punto de vista de los estados de los ciudadanos que componen el cuerpo político.

O sea, que la sociedad política a que me estoy refiriendo —suponiendo que predominara la fe católica en ese pueblo—

sabría perfectamente que la Iglesia misma no formaba parte, sino que estaba por encima de ella. Y a este respecto reconocería la personalidad jurídica de la Iglesia así como su autoridad espiritual para gobernar a sus miembros en el reino espiritual que le es propio, tratando con ella como con una sociedad perfecta e independiente, con la que concluiría acuerdos, y con cuyas supremas autoridades mantendría relaciones diplomáticas. Mas, pese a todo esto, tal sociedad política cristiana tendría que sostener que, en su propia esfera temporal, y con respecto a los derechos que posee, los ciudadanos cristianos (con las actividades diversas y las múltiples instituciones desarrolladas libremente en la comunidad nacional) no poseen ningún privilegio legal sobre los demás ciudadanos.

En otros términos, esta sociedad política cristiana comprendería que sólo hay un bien temporal común el del cuerpo político, y sólo un bien común sobrenatural el Reino de Dios, que es suprapolítico. Una vez que la sociedad ha quedado plenamente diferenciada en su tipo secular, el hecho de insertar en el cuerpo político un bien común parcial o particular, incluso el bien común temporal de una fe religiosa (aun cuando se trate de la religión verdadera), y de reclamar para él una posición jurídica privilegiada, sería introducir en el cuerpo político un principio de división y, en la misma medida, obstruir el logro del bien común temporal.[38]

* *

Después de estas observaciones preliminares, llegamos al punto en discusión, o sea, las formas específicas de la ayuda mutua entre la Iglesia y la sociedad política.

Ya he dicho, en la primera parte de este capítulo, que el hombre es a la vez un miembro del cuerpo político y, si se adhiere a la Iglesia, de esa sociedad supratemporal que es la

[38] Véase nuestro libro *Los derechos del hombre y la ley natural*, pp. 26-27 y *La Iglesia y el estado*, de H. Rommen "Review of Politics", julio, 1950.

Iglesia. Se le partiría en dos si se intentase dividir esta afiliación de carácter espiritual y la orden temporal. Por tanto, ambas deben estar en verdadero contacto y relación. Y un verdadero contacto y relación, si no es de antagonismo mutuo, sólo puede ser de ayuda recíproca. Además, el bien común en sí de la sociedad temporal, implica que las personas humanas están asistidas indirectamente por ésta en su movimiento hacia las realizaciones supratemporales, que constituye una parte esencial de la persecución de la felicidad. Finalmente (por no mencionar el hecho, definido por la teología, de que la naturaleza humana en su condición existencial necesita de la divina gracia para alcanzar sus fines humanos más elevados, tanto sociales como individuales), la sociedad política cristiana de que hablamos advertiría que las verdades e incentivos cristianos, así como las inspiraciones del Evangelio, que despiertan la conciencia común y van más allá de la esfera de la existencia temporal, constituyen el alma misma, la fuerza interior, el baluarte espiritual de la democracia. Así como la democracia debe, bajo castigo de desintegración, estimular y defender la carta democrática, una democracia cristiana, es decir, plenamente consciente de sus propias fuentes, debe, so pena de desintegración, mantener vivo en su seno el sentimiento de la dignidad e igualdad humanas, de justicia y de libertad. Para una sociedad política real y vitalmente cristiana como la que estamos analizando, la supresión del contacto y relación reales, o sea de la ayuda mutua entre la Iglesia y el cuerpo político, sería sencillamente un suicidio.

¿Cuáles son, entonces, las formas específicas de ayuda mutua a que estoy aludiendo?

La primera y básica es el reconocimiento y garantía por parte del estado de la plena libertad de la Iglesia. Porque el hecho de asegurarle la libertad a alguien es sin duda una forma muy real, aunque negativa, de cooperar con él. Ha sido una ilusión de los tiempos modernos creer que la cooperación mutua significa mutua ignorancia. ¿Puedo ignorar alguna de aquellas libertades que garantizo? La teoría de la ignorancia recíproca entre la Iglesia y el estado es mutuamente engañosa, porque, o bien se encamina en realidad (como ocurrió en el caso de Francia en el siglo XIX) al enquistamiento del estado en las cuestiones espirituales y se opone a la Iglesia, para definir e imponer a su modo una sedicente libertad religiosa, o tiende a lograr que el estado conozca a la Iglesia (aunque sin confesarlo) para asegurar realmente, de una u otra forma, la libertad de la Iglesia.

Garantizar a la Iglesia su plena libertad y el libre ejercicio de su misión espiritual es algo requerido fundamentalmente por los derechos concedidos por Dios a la Iglesia, así como por los derechos básicos de la persona humana. Pero es además una necesidad para el bien común del cuerpo político, ya que es la condición esencial para que sea posible diseminar la levadura del Evangelio por todo el cuerpo social, cosa que precisa, dentro de su esfera, el bien común temporal. Sencillamente, el estado procede como debe proceder, velando por el bien común del cuerpo político, cuando garantiza la libertad absoluta de la Iglesia en su misión espiritual. Y, como ya hemos visto, puede consolidar aquella garantía —en nuestra época histórica la consolida de la mejor manera— sin conceder ningún privilegio jurídico a los ciudadanos que son miembros de la Iglesia.

Finalmente, hay una segunda forma específica de ayuda mutua que no es menos necesaria. Quiero decir una ayuda no sólo negativa, sino también positiva. Esta vez no hablo del estado, sino del cuerpo político con sus organismos e instituciones libres. En la sociedad política cristiana a que nos referimos, esta forma de ayuda positiva no infringiría en modo alguno la norma fundamental de la igualdad bajo la ley y paridad de derechos para todos los ciudadanos. El estado no ayudará a la Iglesia otorgándole un trato jurídico favorecido

porque al tratar de obtener su adhesión a cambio de ventajas temporales pagará la Iglesia con el precio de su libertad. El cuerpo político puede ayudarla en su misión espiritual pidiendo la *ayuda de la Iglesia* para el logro del bien común temporal. Porque el concepto de ayuda no es unilateral, sino recíproco. Y, en fin de cuentas, ¿no es más normal que lo que es superior, o sea más valioso en sí, preste ayuda a lo que es de menor dignidad, en vez de que lo espiritual reciba ayuda de lo terreno? Y para lo espiritual, además, el prestar más ayuda de la que recibe equivale a ser ayudado a su vez en la tarea que le corresponde.

Así, el cuerpo político y sus organismos e instituciones libres, utilizando la libertad de su actividad existencial dentro de las normas legales, pedirían mayor ayuda a la Iglesia. Solicitarían, sobre la base de la igualdad de derechos y libertad para todos los ciudadanos, su cooperación en el campo de todas las actividades que aspiran a humanar las mentes y existencias humanas. Facilitarían positivamente la tarea religiosa, social y educativa por cuyo intermedio la Iglesia —al igual que otros grupos espirituales o culturales cuya utilidad para el bien común sería reconocida por el cuerpo político— coopera libremente en el bienestar común. Al remover obstáculos y abrir puertas, el cuerpo político y sus instituciones y organismos libres, facilitarían positivamente los esfuerzos realizados por los apóstoles del Evangelio de llegar hasta las masas y compartir su vida, ayudar a la tarea social y moral de la nación, proporcionar al pueblo comodidades concordes con la dignidad humana y desarrollar en él el sentimiento de la dignidad y la fraternidad.[38]

Así sería, según lo concibo yo, la cooperación positiva entre la Iglesia y el cuerpo político. Y debido a la fecundidad de la verdad, podemos confiar en que entre todas las instituciones

[38] Véase nuestro libro *Humanisme integral*, pp. 184-85 (*True Humanism*, pp. 172-73) y *The Rights of Men and Natural Law*, pp. 28 y 29.

culturales y religiosas que cooperarían así libremente dentro del cuerpo político, la Iglesia, a la que ha sido confiada la verdadera fe —en contradistinción con los credos religiosos cuyo mensaje es más o menos titubeante, y con mayor razón respecto de las filosofías humanas más o menos erróneas—, respondería inmejorablemente a las oportunidades que la libertad brindaría a todos.

III

Algunas conclusiones prácticas

El presente no es más que un límite, una línea demarcatoria entre el pasado y el futuro. Por eso, solamente podemos entender el presente bajo términos de pasado o de futuro. Por tal causa creo que convendría a los cristianos meditar un poco sobre el futuro.

Por lo que se refiere a mi intento de esbozar un tipo futuro de sociedad política cristiana (piénsese lo que se piense de sus características esenciales), lo que me importa ante todo es el hecho de que los principios generales supremos son inmutables; y que los medios de aplicarlos o realizarlos son analógicos, y cambian de acuerdo con la variedad de los climas históricos. Así, los principios que se aplicaron de una manera determinada por la civilización sacra de la Edad Media siguen siendo ciertos, pero es necesario aplicarlos de otro modo en la civilización secular moderna.[39]

[39] Para expresar el mismo punto de otra manera podemos utilizar la distinción empleada en el capítulo anterior entre la posesión y el ejercicio de un derecho. Yo puedo poseer un derecho, la libertad personal, pongo por caso, y verme justamente privado de ejercerlo si mi país, por ejemplo, está en guerra y me obliga a ingresar en el ejército.

La Iglesia no pierde ninguno de los derechos esenciales proclamados y ejercidos por ella en el pasado. Sin embargo, puede renunciar al ejercicio de algunos de ellos, no porque esté obligada a hacerlo, sino volun-

Apenas entendidas estas cosas, vemos que muchos problemas que embarazan a la conciencia contemporánea quedan solucionados bajo el mismo signo.

Por una parte, advertimos que la condenación del liberalismo teológico por la Iglesia Católica se seguirá manteniendo, porque el liberalismo teológico implicaba la falsa filosofía de la absoluta autonomía metafísica de la razón y la voluntad humanas, convirtiendo en tan categóricas e ilimitadas las sedicientes "libertades modernas", que las obligaciones del hombre, tanto hacia la verdad cuanto hacia el bien común, se esfumaban sencillamente. Esa misma filosofía insistía en que los principios que se aplicaron en la Edad Media o época barroca, sólo en cierta medida inaplicables hoy, eran principios perecederos, que habían quedado rechazados por la evolución de las ideas y las sociedades. Tal posición es intrínsecamente errónea. Lo cual no determina que hayan de negarse las "libertades modernas" sanamente entendidas, ni tampoco impide que la Iglesia estimule libertades como la de conciencia, de enseñanza, etcétera.[31]

Al mismo tiempo, vemos que son incuestionablemente ciertas declaraciones como aquella famosa réplica del cardenal Manning a Gladstone: "Si los católicos llegaran mañana al poder en Inglaterra, no se propondría la menor ley penal ni se ejercería la menor sombra de coacción sobre la fe de ningún hombre. Nosotros queremos que todos los hombres crean totalmente en la verdad, pero una fe forzada es una hipocresía odiosa a Dios y a los hombres... Si los católicos

tarlamente y en consideración al bien común, por haber cambiado el contexto histórico. En el pasado ejercía el derecho de anular cualquier ley civil que perjudicase seriamente el bienestar espiritual del pueblo. Y lo sigue poseyendo radicalmente. Pero si lo ejerciera en el clima histórico actual perjudicaría tanto al bien común de la Iglesia como al de la sociedad civil. Así por razón de justicia (justicia para con el bien común de la civilización y del Reino de Dios), la Iglesia debe renunciar al ejercicio de ese derecho.

31 Véase nuestro libro *Raison et raisons*, pp. 280-88.

fueran "la raza imperial" de estos reinos, no utilizarían el poder político para molestar al dividido y hereditario legado del pueblo. No cerraríamos ni una sola de sus iglesias, colegios o universidades. Tendrían la misma libertad de que disfrutamos nosotros como minoría".[32]

Tal declaración es válida no sólo para Inglaterra sino para cualquier país amante de la libertad. No se refiere a las exigencias de una hipótesis aceptada de mala gana, sino a las de los principios mismos rectamente aplicados en la estructura existencial del clima histórico moderno. Incluso si un solo ciudadano disintiera de la fe religiosa de todo el pueblo, en una sociedad moderna de inspiración cristiana no podría ser objeto de coacción ni menoscabo. Y hasta si, por la gracia de Dios, volviera la unidad religiosa, no sería concebible en tal sociedad democrática moderna y cristiana una vuelta al régimen sacro, en el cual el poder civil era un instrumento o brazo secular del poder espiritual. Los católicos que están dispuestos a dar sus vidas por la libertad no deben aferrarse a estos asertos como un mero expediente, sino como una cuestión de obligación moral o de justicia. Lo cual no quiere decir que desdeñen en modo alguno, sino que lo mantengan más que nunca, el principio de la superioridad del orden espiritual sobre el temporal y el principio de la cooperación necesaria entre la Iglesia y el cuerpo político.

Ya sé que hay gentes que quisieran, en bien de la verdad religiosa, establecer el concepto de la intolerancia civil.[33] Muy bien, entonces deberían proponer francamente su solución ante el mundo, sugiriendo que el estado haga de todos los no cristianos y no ortodoxos ciudadanos de segunda categoría,

32 HENRY EDWARD MANNING: *The Vatican Decrees in Their Bearing on Civil Allegiance* (London, 1875), pp. 95-96.

33 Véase las observaciones hechas por el padre Max Pribilla "Dogmatische Intoleranz und bürgerliche Toleranz" *Stimmen der Zeit*, abril de 1948, y las del padre Robert Rouquette en su "Chronique de la vie religieuse", *Etudes*, septiembre de 1949

y que se preparen a contemplar las consecuencias que involucraría tal pretensión, no sólo para sí mismos, sino para la tarea de la Iglesia en el mundo, así como la paz y el bien común de la sociedad civil.[34]

También sé, por otra parte, que hay gentes que desearían, para bien de la tolerancia cívica, que la Iglesia y el cuerpo político vivieran dentro de un total y absoluto aislamiento. Permítaseme decir, como testimonio de un hombre que ama a este país, que al europeo que llega a Estados Unidos le llama la atención el que la frase "separación entre la Iglesia y el estado", que es en sí una expresión errónea, no tenga aquí el mismo significado que en Europa. En Europa significa, o significaba, ese completo aislamiento derivado de luchas y malentendidos de siglos, que han originado las consecuencias más desdichadas. Aquí, en realidad, significa, junto con la negativa a conceder a ninguna confesión religiosa una preferencia sobre las demás y, a establecer una religión del estado, una distinción entre el estado y las Iglesias que es compatible con las buenas relaciones y la cooperación mutua. Distinción radical y auténtica cooperación, o sea un tesoro histórico que tal vez estén mejor preparados para comprender los europeos, debido a sus amargas experiencias. Quiera Dios que vosotros los norteamericanos mantengáis cuidadosamente ese concepto, y no permitáis que se transforme en el concepto de separación europeo.

Más allá todavía de las influencias recibidas de Locke o del siglo XVIII o de las luces, la Constitución de este país (Estados Unidos) está arraigada en la vieja herencia secular

[34] En el vocabulario teológico la noción de "tolerancia civil" (imponiendo al estado el respeto para las conciencias) ha sido acuñado en contraposición al de "tolerancia dogmática", que significa que en cada esfera de la conciencia y con respecto a las revelaciones divinas, el hombre tiene derecho a la libertad de la verdad, o que la mente humana no tiene obligaciones hacia la verdad.

del pensamiento y civilización cristianos.[35] Bastante paradójicamente, y por virtud de los serios sentimientos religiosos de los fundadores de esta nacionalidad, apareció en un momento de equilibrio inestable (como lo son todos los momentos de la historia) en la historia de las ideas, como un fruto laico —y hasta racionalista en cierta medida— de la perenne fuerza vital cristiana, que a pesar de tres siglos de trágicas vicisitudes y división espiritual pudo producir esta importante realización temporal en el amanecer de la nación norteamericana cual si las pérdidas sufridas por la historia humana en el dominio supremo de la integridad y unidad de la fe, así como en el interés por la verdad teológica, hubiera sido el precio a pagar, con respecto a las debilidades y confusiones humanas, por la liberación en un momento dado de energías cristianas temporales, más humildes, que deben penetrar a cualquier costo en la existencia histórica de la humanidad. Para la filosofía política resulta incomparable el significado del establecimiento de la Constitución norteamericana a fines del siglo XVIII. Esta Constitución puede calificarse como un notable documento cristiano laico coloreado con la filosofía del momento. El espíritu e inspiración de este gran documento político cristiano rechaza fundamentalmente la idea de que la sociedad humana permanezca apartada de Dios y de la fe religiosa. En la conducta práctica de la nación constituyen un indicio de ese mismo espíritu e inspiración el Día de Gracias, la oración pública y la invocación del nombre de Dios en cualquier reunión oficial importante.

[35] Como se expresa en *Scholasticism and Politics* (New York, Macmillan Co., 1940), p. 91 "su estructura debe poco a Rousseau de creer a algunos amigos dominicanos, esta Constitución tiene una cierta relación con las ideas que prevalecieron en la Edad Media la constitución de la Orden de los Dominicos". Sobre la historia y significado de la actitud norteamericana respecto al problema de la Iglesia y el estado, ver Anson Phelps Stokes, *Church and State in the United States* (New York, Harper & Bros, 1950) y *The First Freedom*, Wilfrid Parsons, New York, Macmillan Co., 1948).

A veces se le reprocha a la Iglesia Católica el ser una "Iglesia autoritaria", como si la autoridad -es decir, el derecho a ser escuchada— que ejerce sobre sus fieles para preservar la verdad revelada y la moral cristiana, fueran a provocar tendencias autoritarias en la esfera y actividades de la vida civil.[36] Permítaseme decir que quienes hacen tales reproches carecen tanto de conocimiento teológico como histórico.

Carecen de conocimientos históricos porque no advierten la significación de la diversidad de climas históricos que, en los tiempos pasados, impusieron la autoridad de la Iglesia sobre el estado —y que ahora imponen la libertad mutua del estado y la Iglesia— como requisitos del bien común de la civilización.

Les faltan conocimientos teológicos, porque no ven que la autoridad de la Iglesia en su propia esfera espiritual no es sino fidelidad a Dios y a su propia misión. Esta autoridad concierne a su propia organización, precisamente como contrastada en esencia con la organización de la sociedad civil. Como dijo el papa Pío XII en su mensaje del 2 de octubre de 1945, los cimientos de la Iglesia como sociedad se erigieron de arriba hacia abajo, pero la sociedad política se produce de abajo hacia arriba.[37] Con otras palabras, la autoridad en la Iglesia se proyecta desde arriba hacia abajo, mientras que la autoridad en la sociedad política procede de abajo;

[36] Me refiero a autores serios, no al señor Paul Blanshard. Su manejo de la cuestión (*American Freedom and Catholic Power* -Boston Beacon Press, 1949— cap. III) no es digno de discutirse porque es estúpidamente de mala fe, como el resto de su libro, cuyas críticas, en lugar de esclarecer los temas, se hallan viciadas constantemente por interpretaciones torcidas y deformadas, y que confunden todos los problemas de un modo tan monstruoso, llegando incluso a calificar a la Iglesia Católica de "sistema henchido de fetichismos y brujerías".

[37] "La Fondazione della chiesa come società si è effettuata, contrariamente al origine dello stato, non dal basso al alto, ma dall'alto al basso" (Mensaje para la inauguración del nuevo año jurídico del Tribunal de la Rota, 2 de octubre de 1945, impreso en el *Osservatore romano*, el 3 de octubre de 1945.

Cayetano, en 1511 ya estableció claramente la diferencia entre el origen del poder en la Iglesia y en la sociedad civil en su opúsculo *De comparatione auctoritatis papae et concilii.*

y así como el Papa es en la Iglesia el Vicario de Cristo, los gobernantes de la sociedad política son los vicarios del pueblo. Por tanto, si en la esfera de la sociedad civil el acento recae sobre la libertad política, en la de la Iglesia recae en su autoridad para enseñar. Además, debe observarse que, en realidad, ningún gobierno es menos autoritario que la Iglesia Católica. Porque gobierna sin fuerzas de policía ni mediante coerción física sobre el inmenso pueblo de cuyo bien espiritual es responsable. Tenemos aquí una sociedad cuyo orden depende primariamente de una influencia inmaterial sobre el alma humana, mediante la enseñanza, la prédica, el culto y la vida sacramental, y de una manera secundaria, del poder externo de la ley. El Papa se dirige a la conciencia de los hombres, cuenta con la íntima vitalidad de la fe para que se escuche su palabra, a fin de poner en vigor sus directivas doctrinales y morales entre el pueblo católico recurre a las sanciones espirituales de la Ley Canónica, pero en oportunidades relativamente raras.

Tiene una autoridad sobre la Iglesia que es suprema y soberana[38], pero la ejercita sobre una vasta e infinitamente variada estructura integrada por todas las iglesias locales, que tienen su propia vida particular dentro del conjunto, y cuyas cabezas disfrutan en su esfera de una autonomía genuina y autónoma, aunque subordinada. Los obispos no son al Papa lo que el general al comandante en jefe, ni lo que el empleado público al gobierno central. De acuerdo con los dogmas fundamentales en que descansa la constitución de la Iglesia Católica, los obispos están investidos de la plenitud del sacerdocio: son los sucesores de los apóstoles; cada uno de ellos es el esposo de su iglesia local. El gobierno central de la Iglesia respeta sus derechos y legítima libertad de acción. Tiene en cuenta, en un grado mucho más considerable de lo que se supone ordinariamente, las diversas tendencias e iniciativas

[38] Véase anterior, p. 49.

arraigadas en las circunstancias particulares del episcopado y los fieles de cada nación, y el *sentir de la Iglesia*, que no es solamente la jerarquía eclesiástica, sino todo el cuerpo de Cristo, o sea seglares y clérigos conjuntamente.

La Iglesia, en su misma esencia, es un objeto de fe teológica, y pertenece al orden de aquellas realidades ocultas en la vida divina y dadas a conocer por divinal revelación, que se denominan misterios sobrenaturales. Como resultado, entre el creyente, que cree en la Iglesia en términos de fe, y el incrédulo, que piensa de ella en términos meramente humanos, existe una especie de error mutuo inevitable. El primero sabe que la vida que anima a la Iglesia es la vida de la gracia de Cristo dada por Dios, recibida por los imperfectos seres humanos, y de la cual se apartan cada vez que proceden mal. Sabe, por consiguiente, que la Iglesia es sin pecado, aunque esté compuesta de pecadores. Por el contrario, el incrédulo, le adscribe a la Iglesia todas las faltas de sus miembros. No advierte que, incluso en el orden natural, una nación, por ejemplo, cuenta con una vida propia, la cual, por fortuna para los que la quieren, es superior (aun cuando no proceda de Dios) a las descorazonantes bajezas de la gran mayoría de sus ciudadanos. Los hombres de fe que tienen la verdadera y elevada idea de la esencia trascendente de la Iglesia y de su santidad substancial —manifestada tangiblemente en sus santos y todos los frutos de santidad que de ella proceden— son mucho más libres para ver, sin flaquear, los deslices de sus miembros y la manera en que, en mayor o menor medida, la conducta de muchos cristianos no puede por menos de traicionar a la Cristiandad.

En el curso de veinte siglos, mediante la prédica del Evangelio a las naciones, y en virtud de erguirse en cuerpo y alma, con todas sus potencias, para defender, frente a ellas, las libertades del espíritu, la Iglesia ha enseñado a los hombres la libertad. Hoy, las fuerzas ciegas que por espacio de dos cientos años la atacaron en nombre de la libertad y de la persona humana deificada, dejan, al fin, caer la máscara. Aparecen tal cual son. Se esfuerzan por esclavizar al hombre. Sin embargo, nuestros tiempos, por desdichados que sean, tendrán que exaltar a quienes aman a la Iglesia y a la libertad. La situación histórica que enfrentan es absolutamente clara. El gran drama de la hora presente es la confrontación del hombre con el estado totalitario, que no es sino el viejo dios espúreo del Imperio, sin ley, que fuerza a inclinarse ante él a todo, para adorarlo. La causa de la libertad y la causa de la Iglesia son la misma en la defensa del hombre.

CAPITULO SEPTIMO

EL PROBLEMA DEL GOBIERNO MUNDIAL[1]

I

La alternativa

En 1944 el señor Mortimer Adler publicó un libro titulado *How to Think about War and Peace* ("Qué pensar de la guerra y la paz"), en el que aboga de manera concluyente por un gobierno mundial, como único medio de garantizar la paz. Ese libro lo escribió en vísperas del advenimiento de lo que ahora se llama era atómica: lo cual constituye una prueba de que los filósofos no necesitan, para pensar, verse

1 En este capítulo considero el problema del gobierno mundial desde el punto de vista de la filosofía política y no desde el de la actividad práctica inmediata. Además, trato de aclarar las posiciones de los grupos particulares cuyo enfoque del problema se aproxima más, en mi opinión, a los problemas filosóficos involucrados en la cuestión; me refiero al grupo de la Universidad de Chicago.

Como resultado: 1) Siendo mi propósito principal el desarrollo de mis opiniones sobre la teoría filosófica del gobierno mundial, no efectúo el menor intento de analizar la vasta diversidad de escritos encontrados que exigiría un análisis práctico completo de la cuestión; 2) Con respecto al material citado, me he restringido a unos pocos libros del grupo de Chicago que están más estrechamente relacionados con los tópicos de mi discusión. A fin de conjurar cualquier reproche de provincianismo que tal enfoque pudiera merecer (si el lector se equivoca sobre el verdadero propósito del autor), quisiera destacar aquí la importancia e interés de las varias contribuciones provenientes de otras esferas, y muy especialmente de autoridades tales en la cuestión como los señores MacIver, Carr, Clarence Streit,

estimulados por la bomba atómica. Sin embargo, la bomba atómica es una vigorosa invitación para pensar, dirigida tanto a los estados, que por carecer de alma propia les resulta más difícil pensar que a los cerebros mecánicos, como a los pueblos que, en tanto no sean "atomizados", todavía siguen teniendo cerebro.

El problema del gobierno mundial —yo diría mejor, de una organización política mundial genuina— es el de la paz duradera. Y en cierto sentido podemos decir que el problema de la paz duradera es sencillamente el problema de la paz, o sea, que la humanidad se halla actualmente ante esta alternativa: o una paz duradera o un grave riesgo de destrucción total.

No necesito destacar la realidad y significación de esta alternativa, derivada del hecho de que las guerras modernas lo son mundiales y totales, involucrando al conjunto de la existencia humana, con respecto a las más profundas estructuras de la vida social, así como a la vasta población movilizada y amenazada en cada nación por la guerra.

Lo que quisiera buscar son las razones de esta alternativa.

El hecho básico está constituido por la actual interdependencia de las naciones, hecho que no es un signo de paz, como hubo gentes que así lo creyeron en sus buenos deseos, sino indicio de guerra. ¿Por qué? Pues porque esa interdependencia de las naciones es esencialmente económica, y no una interdependencia políticamente concertada, voluntaria y organizada, o con otras palabras, porque ha nacido por causa del

Cord Meyer, Kelsen, Herbert Hoover, Culbertson, Goodrich, Hambro, Woodward y la Comisión Shotwel, sin olvidar las fuertes objeciones opuestas por los señores Walter Lippmann y Reinhold Niebuhr. Quisiera mencionar también los libros de Julia E. Johnsen *United Nations or World Government* y *Federal World Government* ("The Reference Shelf" vols. XIX y XX, 5 de abril de 947 y 5 de septiembre de 1948), así como el estudio general de la Universidad de Duke, bajo la dirección del profesor Hornell Hart. Véase también *Faith, Purpose and Power* (New York, 1950), cap. V.

mero progreso técnico o material, y no debido a un proceso racional o genuinamente político y simultáneo.

Mortimer Adler, refiriéndose a una afirmación del señor Emery Reves, en su capítulo sobre *The Economic Community* ("La comunidad económica"), señala que "los progresos técnicos que empequeñecen al mundo, y hacen a sus partes más interdependientes pueden tener dos consecuencias. 1) un reacercamiento político y económico; 2) disputas y luchas más devastadoras que nunca, precisamente a causa de la mayor proximidad entre los hombres. Cuál de ambas posibilidades cristalice dependerá de cuestiones esencialmente no técnicas". Y agrega, justamente: "Ambas se producirán dentro de la próxima gran época histórica, pero la segunda antes que la primera".[2]

Una interdependencia esencialmente *económica*, sin ninguna refundición fundamental paralela en la naturaleza *moral* y *política* de la existencia humana, sólo logrará imponer por la necesidad material una interdependencia política, de carácter parcial y fragmentario, de lento desarrollo, aceptada de mala gana y rencorosamente, porque iría contra la esencia de la naturaleza en tanto las naciones vivan convencidas de que disponen de una autonomía política absoluta. En la estructura y contra el fondo de esa plena autonomía política que las naciones dan como sentada, una interdependencia económica no puede menos que exasperar las necesidades rivales y orgullos nacionales, y el progreso industrial sólo sirve para acelerar el proceso, como ha demostrado el profesor Nef en su libro *La route de la guerre totale*.[3] Nos ha correspondido, pues, el privilegio de ver un mundo cada vez más unido econó-

[2] MORTIMER J. ADLER: *How to Think about War and Peace* (New York, Simon & Schuster, 1944), pp. 228-29. La glosa de Emery Reves la extrae de su *Democratic Manifesto*.

[3] JOHN U. NEF: *La route de la guerre totale* (París, Armand Colin, 1949).

micamente y más dividido por las aspiraciones patológicas de los nacionalismos antagónicos.

En este punto he de hacer dos observaciones. En primer lugar, que tanto la vida económica como la política dependen de la *naturaleza* y la *razón*, quiero decir, *naturaleza* dominada por las fuerzas materiales, las leyes y la evolución determinista, incluso cuando la razón humana se interfiere en el proceso con sus descubrimientos técnicos, y digo *razón* en cuanto se refiere a los fines de la existencia humana y al reino de la moralidad y la libertad, estableciendo libremente, y en consonancia con el derecho natural, un orden de relaciones humanas. En segundo lugar, son la naturaleza y la materia las que dominan en el proceso económico, mientras que en la política, en el proceso político genuino, tienen vara alta la razón y la libertad.

Como resultado, puede decirse que el espectáculo que estamos presenciando hoy no es más que un ejemplo de esa infortunada ley, según la cual en la historia humana la materia marcha más rápidamente que el espíritu. El intelecto siempre se queda rezagado en su empeño de alcanzar los progresos de la materia. Es probable que con el descubrimiento del fuego el hombre de las cavernas tuviera que afrontar predicamentos no muy diferentes de los que hoy encara nuestra civilización. El problema reside en si la conciencia humana y la inteligencia moral, ensambladas en el esfuerzo de las energías creadoras, podrán hacer de la máquina una fuerza positiva al servicio de la humanidad, es decir, imponer a la codicia instintiva del hombre, con su insuperable equipo técnico, una razón colectiva que llegue a ser más fuerte que el instinto, sin un período de tanteo más terrible para nuestra especie que las épocas prehistóricas.[4]

• •

[4] *France, My Country* (New York, Longmans, Green & Co., 1941), p. 108.

Pero no bastan las consideraciones precedentes. Hay que considerar otro factor que juega un papel de vasto alcance en el desarrollo de la alternativa a que nos referimos: *paz duradera o un grave riesgo de destrucción total*, cuyas razones estamos investigando.

Ese factor es el estado moderno, con su falsa pretensión de ser una persona y disfrutar, por tanto, de un derecho a la absoluta soberanía.

En un ensayo notable intitulado *The Modern State a Danger for Peace* ("El estado moderno, un peligro para la paz")[5], el jurista belga Fernand de Visscher ofrece a nuestra consideración este hecho primario: la amoralidad fundamental de la política exterior de los estados modernos; una amoralidad fundamental cuya única regla es la *raison d' Etat*, la cual eleva los intereses particulares del estado a ley suprema de su actividad, especialmente en cuanto a sus relaciones con los otros estados. Dicho autor sigue diciendo que la raíz de este mal es la falsa presunción de que el estado es una persona, una persona suprema, que consiguientemente tiene su justificación suprema, suprema razón de ser y supremo fin en sí mismo, y que posee un derecho supremo a su propia preservación y desarrollo de poder por cualquier medio que sea.

Esta presunción falsa ya la hemos analizado.[6] De Visscher la califica de "herejía" política, y piensa que deriva de un malentendido fatal, en razón de que, una mera metáfora, utilizada técnicamente en el lenguaje de los juristas —la noción de "personalidad jurídica"— ha sido confundida con una realidad, dando nacimiento de este modo "a uno de los mitos más funestos de nuestros tiempos". Como ya hemos visto, dicho mito tiene raíces más profundas, que yo calificaría de raíces hegelianas. Hegel no inventó, pero dió expresión metafísica

[5] FERNAND DE VISSCHER: *L'Etat moderne: Un Danger pour la paix* extrait de la revue *Le Flambeau* (1940-47).

[6] Véase caps. I y II.

a la idea del estado como una persona sobrehumana. Los estados modernos ya eran hegelianos en la práctica antes de Hegel y su teoría. El estado moderno, heredero de los reyes de la antigüedad, se ha concebido a sí mismo como una persona superior al cuerpo político, y por tanto como dominando al cuerpo político desde arriba o absorbiendo al cuerpo político en sí. Ahora bien, como el estado no es realmente una persona, sino un mero mecanismo impersonal de leyes abstractas y poder concreto, es este mecanismo impersonal el que quiere convertirse en sobrehumano cuando esa idea viciosa alcanza a desarrollarse con todas sus potencialidades; y como consecuencia, el orden natural de las cosas queda invertido: el estado deja de estar al servicio de los hombres y los hombres pasarán a servir los intereses peculiares del estado.

No olvidemos, además, que esta tendencia hacia la dominación suprema y suprema amoralidad, que se ha desarrollado y sigue desarrollándose en los estados totalitarios con todo ímpetu, no es en modo alguno inherente al estado en su verdadera naturaleza y sus auténticas y necesarias funciones, sino que depende de una nación pervertida que vive parasitariamente sobre el estado moderno, y del cual tendrá que deshacerse la democracia si quiere sobrevivir.

Observemos también con de Visscher que esta tendencia de los estados modernos hacia la dominación suprema y la suprema amoralidad, que va contra la naturaleza del estado genuinamente democrático y no puede menos de perjudicar sus iniciativas más beneficiosas, está coartada constantemente en las naciones democráticas, especialmente en lo que se refiere a la actividad *interna* o *doméstica* del estado. Porque en las naciones democráticas la idea básica de la justicia, la ley y el bienestar común, sobre la que se funda el estado; los derechos y libertades de los ciudadanos; la constitución y las instituciones libres del cuerpo político; el *control* ejercido por las asambleas de representantes del pueblo; la presión de la opinión pública, y la libertad de expresión, de enseñanza y de prensa, tienden de una manera u otra a frenar dicha tendencia maligna y a mantener al estado dentro de sus límites naturales y adecuados.

Pero con respecto a la actividad *externa* o *extranjera* del estado, o sea, en su relación con los demás estados, no hay nada para contener esa tendencia de los estados modernos —en la medida en que se hallen infectados por el virus hegeliano— hacia el dominio supremo y la suprema amoralidad, nada, salvo la fuerza contraria de los otros estados. Porque no hay ninguna fiscalización superior ni opinión pública internacional organizada a la que deban someterse esos estados. Y en cuanto a las leyes superiores de la justicia parecen hallarse encarnadas en los propios intereses supremos del estado.

En modo alguno desdeño la obra, tendiente a remediar esta situación, llevada a cabo por la Liga de las Naciones en el pasado y por las Naciones Unidas en el presente. Pero esta tarea no llega a la raíz del mal y sigue siendo precaria y subsidiaria inevitablemente, porque tales instituciones son órganos creados y accionados por los estados soberanos, cuyas decisiones sólo ellos pueden registrar. En realidad, los estados modernos actúan, con respecto a las relaciones internacionales, dentro de una especie de vacío y como entidades supremas, impenetrables, trascendentales y absolutas. Al tiempo que el estado moderno se fortalece cada vez más con respecto a la fiscalización de la vida nacional, y los poderes de que está dotado lo hacen más y más peligroso para la paz de las naciones, las relaciones de la política exterior entre las naciones van quedando estrictamente reducidas a relaciones entre aquellas supremas entidades en su áspera competencia mutua, con sólo una remota participación del pueblo —sus aspiraciones y voluntades humanas— en el curso de una serie de acontecimientos fatales que se desarrollan por encima de él en un cielo jupiterino inalcanzable.

II

Hay que desechar la pretensa soberanía del estado

De todo lo dicho se desprende que los dos obstáculos principales para el logro de una paz permanente son: primero, la sedicente soberanía de los estados modernos, segundo, el impacto de la interdependencia económica de todas las naciones sobre nuestra presente fase irracional de evolución política, en la cual ninguna organización política mundial corresponde a la unificación material del mundo.

En lo que se refiere a la llamada soberanía absoluta de los estados modernos, no desconozco el hecho de que podemos utilizar, y utilizamos a menudo, la expresión "soberanía del estado" para significar un concepto político genuino, es decir, la plena independencia o autonomía del cuerpo político. Desgraciadamente, "soberanía del estado" es exactamente la expresión más equivocada, porque el sujeto no es el estado sino el cuerpo político, y porque, como ya vimos en el capítulo II, el propio cuerpo político tampoco es soberano. El nombre adecuado es autonomía. Pero, no menos desgraciadamente, esa misma autonomía del cuerpo político ya no existe sino a medias: en realidad, las naciones han dejado de ser autónomas en su vida económica y sólo lo son, en parte, en su vida política, debido a que ésta se halla obstruida por la constante amenaza de guerra, e intervenida, en las cuestiones internas, por la ideología y presión de otras naciones. Ahora bien, sostengo que no basta con decir que los cuerpos políticos modernos han cesado en realidad de ser "soberanos" en ese impropio sentido de la palabra que no significa sino autonomía plena. Ni tampoco es suficiente pedir a los estados soberanos que limiten y cedan parte de su soberanía, como si se tratara simplemente de restringir más o menos el alcance de un privilegio genuina y realmente inherente al estado, y como si, además, la soberanía pudiera limitarse dentro de su propia esfera.

Nada de eso basta. Hemos de llegar a las raíces, o sea, debemos liberarnos del concepto hegeliano o seudo hegeliano del estado como persona, como persona suprahumana, y entender que el estado es sólo una *parte* (la más sobresaliente, pero una parte) y un *organismo instrumental* del cuerpo político, devolviendo así al estado a sus funciones auténticas, normales y necesarias, así como a su dignidad genuina. Y hemos de entender que el estado ni es ni ha sido jamás soberano, porque la soberanía importa un derecho *natural* (que no pertenece al estado sino al cuerpo político como sociedad perfecta), a un poder e independencia supremos, que están supremamente *separados de* y *por encima* del todo que gobierna el soberano (y que no poseen ni el estado ni el cuerpo político). Si el estado fuera soberano, en el sentido genuino de la palabra, jamás podría renunciar a su soberanía, y ni siquiera podría restringirla. De donde el cuerpo político, que tampoco es soberano, pero que tiene derecho a la autonomía plena, puede libremente renunciar a ese derecho si reconoce que ya no es una sociedad perfecta, y decide integrarse en otra mayor y más auténticamente perfecta.[7]

III

Necesidad de una sociedad política mundial

En lo que se refiere al segundo obstáculo principal para el establecimiento de una paz duradera, o sea el estado presente de *desorganización* política del mundo, vamos llegando a la médula del problema.

[7] Véase caps. I y II.

Si nos colocamos en la perspectiva de la necesidad racional, desdeñando por un momento la confusión de las realidades históricas, y nos trasladamos a las conclusiones finales que las exigencias del problema ponen en claro, veremos entonces de qué manera tan convincente exponen su caso los abogados del Gobierno Mundial, es decir, de *un mundo* organizado políticamente.

Para sustanciar su empeño bastaría con desarrollar brevemente los argumentos expuestos por ellos.

El señor Mortimer Adler, distinguiendo los diversos casos que constituyen una incitación a la guerra (y cuyo epílogo se halla en la naturaleza humana y su necesidad de bienes materiales) de las condiciones fundamentales de estructura presupuestas por la guerra, dice que "la única causa de guerra es la anarquía", es decir, "la condición de aquellos que tratan de vivir juntos, pero sin gobierno". "Hay anarquía —añade— dondequiera los hombres o las naciones tratan de vivir en común sin renunciar a su soberanía".[8] Como consecuencia, si llega el día en que la guerra sea imposible, será la hora en la cual haya quedado suprimida la anarquía entre las naciones o, en otras palabras, un día en que haya quedado establecido el gobierno mundial.

El señor Stringfellow Barr, siguiendo una línea de razonamiento similar, expuesta en *The Pilgrimage of Western Man*, ("El peregrinaje del hombre occidental"), dice: "El problema que afrontó la generación del Armisticio número Dos, la primera generación de la Era Atómica, fué claramente el más viejo de todos los problemas políticos: cómo encontrar un gobierno para una comunidad que careciera de él, incluso aunque cada fracción de la comunidad ya viviera regida por su propio gobierno. Problema éste que había sido solucionado por las tribus que se fundieron para formar el poblado, por los poblados que se unieron para configurar estados-ciudad

[8] Adler, obra citada, p. 69.

como los del Renacimiento italiano, por ciudades-estado que se fusionaron para constituir imperios o formar estados-nación soberanos. Ahora, eran las naciones-estado, no las aldeas, las fracciones gobernadas de una comunidad sin gobierno. Lo terrible fué que en ese tiempo, la comunidad era mundial, unida para bien o para mal por la ciencia moderna, la moderna tecnología y las clamorosas necesidades de la industria moderna". Así, el hombre de hoy, ensanchando su imaginación, tiene que comprender, con respecto a todo el planeta, el argumento que expone Alexander Hamilton en el primero de los *Federalist Papers*, es decir, como lo expresa Stringfellow Barr: "que el precio de la paz es la justicia, el precio de la justicia la ley, el precio de la ley el gobierno, y el gobierno debe aplicar la ley a hombres y mujeres, y no meramente a los gobiernos subordinados".[9]

Finalmente, como lo ha demostrado el canciller Hutchins en su admirable conferencia sobre *Santo Tomás y el estado mundial*[10], el concepto de una sociedad política mundial pluralista cuadra perfectamente con los principios fundamentales de la filosofía política de Santo Tomás de Aquino. Para Tomás de Aquino, así como para Aristóteles, la autosuficiencia (no digo total, sino autosuficiencia relativa) es la propiedad esencial de la *sociedad perfecta*, que es a su vez la meta hacia la cual tiende la evolución de las formas políticas humanas, y el primer bien garantizado por una sociedad perfecta —un bien que se consustancia con su vida y su unidad— es la paz interna y externa. Como resultado, cuando una forma particular de sociedad, como la ciudad, no puede lograr esa autosuficiencia, o sea bastarse a sí misma, ni alcanzar la paz, ha dejado de ser una sociedad perfecta y pasa a serlo otra en su lugar,

[9] Stringfellow Barr: *The Pilgrimage of Western Man* (N. Y., Harcourt, Brace & Co. 1949), p. 341

[10] Robert M. Hutchins: *St. Thomas and the World State* ("Aquinas Lecture" 1949, Milwaukee, Marquette University Press, 1949).

como por ejemplo, el reino. Por tanto, estamos autorizados a concluir, siguiendo la misma línea de razonamiento, que cuando los reinos, naciones o estados no pueden alcanzar la paz ni bastarse a sí mismos, es que han dejado de ser sociedades perfectas, y es otra más amplia, definida por su capacidad para alcanzar la paz y la autosuficiencia —por consiguiente, en nuestra época histórica, la comunidad internacional políticamente organizada— la que se ha convertido en una sociedad perfecta.

De acuerdo con los mismos principios, fué sólo sobre un terreno meramente moral, reforzado en la medida de lo posible por los lazos legales y de costumbre nacidos del mutuo acuerdo, o en otras palabras, fué por virtud del *derecho natural* y del *jus gentium* o ley común de la civilización, que estados y reinos, en tanto que respondieron en una forma aproximada aunque suficiente al concepto de sociedad perfecta, hubieron de cumplir sus obligaciones hacia "la comunidad mundial", esa sociedad internacional cuya existencia y dignidad siempre afirmaron doctores y juristas cristianos, así como la conciencia común de la humanidad. Y Dios sabe cómo se cumplieron esas obligaciones a falta de la espada de la ley. Pero cuando los cuerpos políticos particulares, nuestros pretensos estados nacionales, llegan al momento en que son incapaces de lograr la autosuficiencia y de garantizar la paz, retroceden definitivamente del concepto de sociedad perfecta, y entonces cambia el panorama necesariamente: puesto que es la comunidad internacional la que en lo sucesivo pasa a ser la sociedad perfecta, las obligaciones de los cuerpos políticos particulares habrán de cumplirse, para con el todo, no sólo sobre una base *moral*, sino también sobre una base *jurídica*: no sólo por virtud del *derecho natural* y del *jus gentium*, sino también en virtud del *derecho positivo* que habrá de establecer la sociedad mundial políticamente organizada y cuyo gobierno tendrá que poner en vigor.

En el período de transición, o sea en tanto que no se haya fundado un gobierno mundial, merced al único proceso normal y genuino con que se engendran las sociedades políticas, o sea, mediante el ejercicio de la libertad, la razón y las virtudes humanas, resulta obvio, como destaca Hutchins, que la constitución por la fuerza de un estado mundial así como el intento por parte de cualquier estado de imponerse a otro por la violencia sería contrario al derecho natural. Mientras no se haya formado una sociedad política mundial pluralista, siguen siendo los cuerpos particulares formados por la historia las solas unidades políticas que han realizado el concepto de sociedad perfecta, aun cuando se vayan quedando cortas. sean grandes o pequeñas, poderosas o débiles, siguen conservando su derecho a la plena independencia, así como el de hacer la paz o la guerra, que es también inherente a toda sociedad perfecta, y en cuyo ejercicio la ley moral les exige hoy más contención que nunca.

Sin embargo, el objetivo final se halla claramente determinado. Una vez que haya nacido la sociedad perfecta requerida por nuestra época histórica, o sea la sociedad política mundial, estará obligada en justicia a respetar en la mayor medida posible las libertades —esenciales para el bien común mundial— de la vida política, moral y cultural, que serán sus partes más valiosas; pero los estados particulares tendrán que renunciar a su independencia plena, mucho más, por cierto, en su esfera exterior que en la interior, y el estado mundial disfrutará (dentro de los límites estrictos y bien equilibradas modalidades, adecuadas para una creación tan totalmente nueva de la razón humana) los poderes requeridos por una sociedad perfecta: poder legislativo, ejecutivo y judicial, con la fuerza coactiva necesaria para imponer la ley.

Quisiera añadir que la Constitución en la cual quizás se definan algún día los derechos y deberes, así como las estructuras gubernamentales de tal estado mundial, será únicamente

el fruto de los esfuerzos comunes, experiencias y duras pruebas porque habrá pasado la historia presente y futura; sin embargo, el *Preliminary Draft for a World Constitution* ("Esbozo preliminar para una Constitución mundial"), conocido como el Plan de Chicago o Plan Hutchins, parece ser una base particularmente valiosa. Si ese *Esbozo preliminar* se interpretara, de acuerdo con el propósito de sus autores, como una mera tentativa de "propuesta a la historia, para fomentar nuevos estudios y discusiones", creo yo que sería a la vez el mejor de todos los planes de organización internacional elaborados hasta la fecha, y la norma ideal más comprensiva y equilibrada que pueden crear aquellos prominentes especialistas en ciencias políticas[11] para exasperar a los ceñudos realistas y estimular a la meditación a los hombres de buena voluntad y a los ingenuos de visión penetrante.

• •

Se han opuesto muchas objeciones, por supuesto, a la idea de un Gobierno Mundial. Quisiera aludir solamente a la más conspicua de todas ellas, la cual insiste en que la idea es hermosa y buena pero por completo imposible de realizar y, consiguientemente peligrosa, por cuanto se corre el riesgo de desviar hacia una utopía brillante grandes esfuerzos que deberían dirigirse hacia realizaciones más humildes pero también más posibles. La respuesta es que si la idea se basa, como creemos nosotros, en una filosofía sana y auténtica, no puede

[11] El Comité para elaborar una Constitución mundial está integrado por los señores Robert M. Hutchins, G. A. Borgese, Mortimer J. Adler, Stringfellow Barr, Harold A. Innis, Erich Kahler, Wilbur G. Katz, Charles H. McIlwain, Robert Redfield y Rexford G. Tugwell.

El "Esbozo preliminar" se imprimió en marzo de 1948, en la edición mensual de *Common Cause* (University of Chicago), a journal of one world", dedicado a la defensa y difusión de este plan, bajo la dirección del señor G. A. Borgese, cuya incansable buena voluntad fué el motor principal para la redacción de dicho proyecto.

ser imposible *en sí*. Por consiguiente, a la inteligencia y energía humanas corresponde el lograr que, a la larga, deje de ser imposible *con respecto* a los enormes pero contingentes obstáculos e impedimentos que las condiciones sociológicas e históricas, gravitando pesadamente sobre la humanidad, han acumulado en su contra.

En este punto debo confesar que en mi condición de aristotélico no soy demasiado idealista. Si la idea de una sociedad política mundial fuera sólo una idea hermosa, no me preocuparía mucho de ella. Pero sostengo que además de ser una gran idea es sana y acertada. Sin embargo, cuanto más grande es una idea con respecto a la debilidad y confusionismo de la condición humana, más cautelosamente debe manejarse. Y más atentos debemos estar para no exigir su inmediata realización (advertencia esta que, permítaseme decirlo, habrá de sonar de manera especialmente desagradable en un país generoso donde las ideas están consideradas como algo que puede realizarse inmediatamente y que sólo parecen dignas de atención en tal medida). No sería positivo, para la causa de la idea ni para la de la paz, utilizar la concepción de un Gobierno Mundial como arma contra las precarias y limitadas entidades internacionales que, momentáneamente, sólo existen como medios políticos a disposición de los hombres para mantener una tregua entre las naciones. Además, los partidarios del concepto de Gobierno Mundial saben perfectamente —el señor Mortimer Adler ha destacado especialmente ese aspecto de la cuestión— que esta idea solamente puede llevarse a la práctica al cabo de muchos años de luchas y esfuerzos. Saben, por tanto, que su solución para una paz futura perpetua evidentemente no brinda mayor eficacia con respecto a la garantía de una paz precaria como la actual que la tarea que realizan esas entidades a que aludo. Los pros y los contras del problema de un Gobierno Mundial no son de nuestro momento presente, sino de las generaciones por venir.

IV

La teoría meramente gubernamental contra la teoría de la plenitud política

Hasta ahora me he ocupado de los aspectos más generales del problema. Quizás pudiera sentirme tentado de concluir aquí mi ensayo; así, al menos, no pondría a prueba la paciencia del lector. Sin embargo, considero necesario formular nuevas consideraciones. Mi análisis no concluye aquí y este capítulo ha de ofrecer una nueva serie de reflexiones.

El motivo de esto es que el problema en cuestión ha sido planteado en términos de su solución final, y en términos de gobierno mundial y, por tanto, en los de *estado* y *gobierno* ante todo. Ahora bien, si recordamos la distinción formulada en el primer capítulo de este libro, entre *estado* y *cuerpo político*, veremos que la idea de gobierno mundial es concebible de dos maneras opuestas. Por consiguiente se plantea esta cuestión: ¿cómo debe concebir el gobierno mundial una filosofía política perfecta? La primera manera posible de concebirlo reduciría todo el problema a la *sola* y *exclusiva* consideración de *estado y gobierno*. Denominémosla, pues, teoría *meramente gubernamental* de la organización mundial. La segunda modalidad posible considera el asunto bajo el criterio universal o integral del *cuerpo político o sociedad política*. La llamaremos teoría de la *plenitud política* de la organización mundial.

Creo que la teoría de la *plenitud política* es la acertada y que la *meramente gubernamental* resultaría errónea y desastrosa. Aunque no tengo noticias de nadie que haya tomado partido por esta última. Pero hay que evitar tanto los pecados de omisión como los otros. Mi opinión es que resulta necesario aclarar el problema con el fin de alejar cualquier posibilidad de confundir una teoría con otra, y liberarnos de malentendidos que vayan en detrimento de la idea de organización mundial.

Me permito hacer notar una vez más que la realidad política fundamental no es el estado, sino el cuerpo político con sus múltiples instituciones, las diversas comunidades que encierra y la moral común que de él emana. El cuerpo político es el pueblo organizado bajo leyes justas. El estado es el organismo particular especializado en aquellas cuestiones relativas al bien común del cuerpo político, que es, por tanto, el órgano político más destacado, pero se trata de una parte y no del todo, y sus funciones son meramente instrumentales: vela por el orden público, pone en vigor las leyes y detenta el poder sólo en nombre del pueblo, pero por ser una parte del pueblo ha de hallarse bajo la fiscalización de éste.

Lo que se llama en Francia *le gouvernement* y en Estados Unidos *the Administration* o funcionarios administrativos, es decir, los hombres a cargo del bien común, son a la vez parte del cuerpo político y del estado; pero precisamente por ser la cabeza del pueblo que respeta a quienes ejercen la función vicarial, y que, en los regímenes democráticos, los elige, su función de gobierno está arraigada en el cuerpo político y no en el estado; no son parte del cuerpo político porque sus funciones se hallen arraigadas en el estado, sino al contrario, sus funciones se hallan arraigadas en el estado porque son parte del cuerpo político.

Puesto que las cosas son así, diríamos mejor, como señalé al principio, *problema de la organización política mundial* y no *problema del gobierno mundial*. Todo el problema se reduce a *sociedad política mundial* y no a *gobierno mundial*.

Lo que yo he calificado de teoría *meramente gubernamental* consideraría todo el asunto: Existencia y Naturaleza del Gobierno Mundial, así como la Transición del estado de cosas presente al Gobierno Mundial, desde una perspectiva

de estado y gobierno, *separadamente* de la de cuerpo político. Como resultado, tendríamos que contemplar un proceso artificialmente desarrollado, y contrario a la textura natural, que originaría un estado sin cuerpo político o una sociedad política propia, un cerebro mundial sin un cuerpo mundial; y el gobierno mundial sería un superestado absoluto, o un estado superior privado de cuerpo político y meramente *superpuesto* a la vida de los estados particulares e interfiriéndose en ella, incluso aunque naciera de la elección y representación populares. Porque tal procedimiento es, desde luego, el único auténtico —por cuanto no es mediante delegación de los diversos gobiernos, sino a través del libre sufragio de hombres y mujeres cómo ha de fundarse y mantenerse el gobierno mundial—, pero si bien es un procedimiento necesario, resulta meramente técnico y jurídico y sería totalmente insuficiente para alterar en modo alguno la realidad que estoy apuntando.

En dicho caso, al igual que la ambición de convertirse en persona soberana se transfirió del emperador del Sacro Imperio germano a los reyes —en la época en que los reyes franceses se negaban a obedecer al Sacro Imperio— y de éstos pasó a los estados, tal ambición pasaría ahora de los estados al superestado mundial. De modo que, por una trágica inconsistencia, los hombres, al tiempo que darían fin al mito moderno del estado con respecto a los estados particulares, volverían a encontrarse de nuevo con el mismo mito: el del estado como persona y persona soberana y sobrehumana, entronizada en la cumbre del universo. Y entonces, todas las consecuencias contenidas en la concepción hegeliana del estado, podrían desplomarse sobre toda la humanidad con irresistible poderío.

La búsqueda de un tal superestado que señorease a las naciones no es sino, en realidad, la vieja utopía de un imperio universal. En el pasado se persiguió esta utopía bajo la forma del imperio de una sola nación sobre las demás. En el presente sería la búsqueda de un Superestado Mundial, de un imperio democrático multinacional, no mejor que los otros de antaño.

* *

Lo que hemos caracterizado como teoría meramente gubernamental de gobierno mundial es exactamente lo contrario de lo que pensamos quienes apoyamos la idea de un gobierno mundial y, en particular, de la filosofía política expuesta por los autores del Plan de Chicago. Pero pueden llegar otras gentes con prisa, y equivocarse. Por eso, cuanto más insistamos sobre el camino acertado, más conscientes estaremos de los peligros del erróneo. Una teoría de organización mundial *meramente gubernamental* sería el camino erróneo porque desde el comienzo mismo perseguiría la analogía entre el *estado con respecto a los individuos* y *estado mundial con respecto a los estados particulares* desde la mera perspectiva del poder máximo.

La teoría de la *plenitud política* de la organización mundial es el buen camino porque persigue idéntica analogía desde la perspectiva de los requerimientos básicos de la vida política y la libertad. Como han destacado reiteradamente Adler y Hutchins, el problema consiste en elevar la comunidad internacional a la condición de sociedad perfecta, o de sociedad política internacional organizada.

En este punto desearía formular algunas observaciones sobre la comparación tan sugerente que utilicé, glosando al señor Stringfellow Barr en la primera parte de este capítulo, acerca del paso de la tribu a poblado, del poblado a ciudad, de ésta a reino o a la sociedad política moderna, y la transición de nuestra sociedad política actual a una sociedad política mundial. Los procesos en cuestión son, por supuesto, sólo analógicos y se produjeron en muy diversas modalidades. El señor Max Ascoli ha criticado rotundamente la comparación[18]

[18] Max Ascoli, *The Power of Freedom* (N. Y. Farrar Straus, 1949), par. III, cap. IV.

y acusado de rotunda ingenuidad la creencia de que nuestras actuales sociedades políticas, una vez maduradas por la historia, pudieran o debieran convertirse en una sola sociedad política por un —llamémosle así— proceso mecánico de ampliación o ensanchamiento. A mi entender, esta crítica es adecuada para la concepción de la teoría meramente gubernamental, pero no en lo atinente a la de la plenitud política.

Desde otro punto de vista, Henri Bergson, al distinguir entre *sociedad cerrada*, que es temporal y terrestre, y *sociedad abierta*, que es espiritual, insistía en que esa clase de amistad que une a los miembros de un pueblo o una ciudad puede extenderse de una sociedad cerrada a otra, también cerrada, más amplia, pero que cuando llega el momento del amor para todos los hombres, entonces hay que pasar de un orden a otro, o sea del orden de las sociedades cerradas al, infinitamente diferente y espiritual, de las abiertas, en las cuales el hombre está unido con ese mismo amor que ha creado el mundo.[15] Todo eso es cierto. Pero aquí también la mera consideración en extensión es sólo accidental. Si los hombres han de pasar de nuestras sociedades políticas actuales a una sociedad política mundial, pasarán a integrar una sociedad *cerrada* más grande, tan grande como todo el conjunto de las naciones, y la amistad cívica deberá ampliarse de la misma manera. La amistad cívica seguirá siendo todavía infinitamente distinta de la caridad, al igual que la palabra sociedad seguirá siendo todavía infinitamente distinta del Reino de Dios.

Sin embargo, tales observaciones nos hacen captar un punto decisivo. El paso o transición de que hablamos implica un cambio, no sólo en cuanto a la dimensión de la ampliación, sino, ante todo, en cuanto a la dimensión de profundidad:

15 Henri Bergson: *Les deux sources de la morale et de la religion* (París, Alcan, 1932), cap. IV, p. 288. "De la société close à la société ouverte, de la cité à l'humanité on ne passera jamais par voie d'élargissement. Elles ne sont pas de la même espèce".

un cambio en las más íntimas estructuras de la moral y la sociabilidad del hombre.

En las épocas históricas del pasado, la voluntad de los hombres de vivir en común, básica para la formación de las sociedades políticas, surgió a la vida, como norma, por toda clase de medios, salvo el de la libertad, con la espléndida excepción de este país. Nació incluso de la guerra, porque, aunque sea triste decirlo, las guerras han constituido el medio más general —por ser el más brutal y primitivo— de mezclar y fundir a los pueblos, conquistados y conquistadores, sobre el mismo lugar, para desarrollar a la larga una especie de desdichada congenialidad. Sólo posteriormente se producía la amistad cívica.

Esos tiempos pasaron, al menos en lo que interesa a los principios democráticos y requerimientos de la justicia. Ahora, si se fundara algún día una sociedad política mundial, sería por medio de la libertad. *Solamente por medio de la libertad podrán los pueblos de la tierra llegar a tener la voluntad común de vivir juntos.* Esta simple sentencia nos permite medir la magnitud de la revolución moral, la *verdadera* revolución planteada a las esperanzas y virtudes de la humanidad, sobre cuya necesidad insiste el señor Mortimer Adler en su libro.

Vivir juntos no significa ocupar el mismo lugar en el espacio. Ni tampoco hallarse sujetos a las mismas condiciones físicas o presiones externas o a las mismas normas de vida, no significa *Zusammenmarschieren*. Vivir juntos significa compartir como hombres, no como bestias, es decir, con una libre aceptación fundamental, ciertas tareas comunes y ciertos sufrimientos comunes.

La razón por la cual los hombres quieren vivir juntos es una razón positiva, creadora. No desean vivir en común por temor a algún peligro determinado. Jamás el temor a la guerra ha construido la causa por la cual los hombres aspiran a formar una sociedad política. Los hombres quieren vivir juntos y for-

mar una sociedad política para realizar una tarea en común. Y cuando sientan la voluntad de vivir conjuntamente en una sociedad mundial, será porque tengan la voluntad de efectuar una obra común también mundial. ¿Qué tarea, por cierto? Pues la conquista de la libertad. El detalle estriba en que los hombres adquieran conciencia de esa tarea, y del hecho de que vale la pena de sacrificarse por ella.

Dada la condición humana, el sinónimo más significativo de *vivir juntos* es *sufrir juntos*. Cuando los hombres forman una sociedad política, no quieren compartir en común el sufrimiento sin el amor mutuo. Quieren aceptar el sufrimiento común con el amor por la tarea común y el bien común. La voluntad de realizar una labor común de carácter mundial debe ser, por consiguiente, lo bastante fuerte como para decidir a los hombres a compartir los sufrimientos que exige dicha tarea y el bien común de la sociedad universal. Pero ¿qué sufrimientos? Pues los sufrimientos dimanantes de la solidaridad. Basta ver que la simple existencia de una sociedad mundial implicará de modo inevitable cambios profundos en las estructuras social y económica de la vida nacional e internacional de los pueblos, y una grave repercusión de tales cambios sobre los asuntos particulares de muchos individuos, que si bien no son los más numerosos, se hallan fuertemente aferrados a la obtención de beneficios. Asimismo, la mera existencia de una sociedad mundial involucrará también, inevitablemente, una cierta —relativa sin duda, pero muy seria y apreciable— nivelación de los *standards* de vida de todos los individuos.

Lo plantearemos en términos más crudos: quizás, si se les expone el problema con la claridad suficiente, los pueblos de las naciones occidentales estarían dispuestos a aceptar, en bien de la paz y de una organización política mundial que asegure la paz permanente, una considerable disminución de su nivel de vida. Lo cual supondría una especie de heroísmo moral para el que, a mi entender, no se hallan lo bastante preparados. La gente no es feliz, y les sería necesario afrontar nuevas obligaciones y sacrificios, relacionados con la vida de los demás hombres situados en el otro extremo del mundo, a fin de hacer posible una paz definitiva, la felicidad y la libertad para todos, a la larga.

Podemos meditar a este respecto sobre dos juicios penetrantes emitidos por el señor John Nef: "Ciencia y maquinaria —escribió— han permitido a la humanidad dominar los recursos materiales del planeta en forma tal que el gobierno mundial se ha hecho indispensable. Al mismo tiempo, ciencia y maquinaria están privando a las sociedades y los individuos de la visión y el *control* de sí mismos, lo cual, por sí solo bastaría para que valiese la pena el gobierno mundial".[34] Y dice también: "El precio de la paz es renunciar, en gran medida, al éxito como principal fuerza impulsora del pensamiento, el trabajo y la política".[35] El asunto en cuestión es nada menos que una sociedad con la ciencia necesaria para alcanzar la perfección a través de la sabiduría, en la cual está por encima del éxito personal el criterio del bien y la devoción al bien.

Un cuerpo político es un pueblo organizado. Desde luego, la unidad de un cuerpo político mundial sería muy diferente de la unidad que caracteriza a los reinos o naciones, a cuya concepción estamos habituados. No sería siquiera una unidad federal, sino más bien, digamos, una *unidad* pluralista, produciéndose sólo mediante la diversidad perdurable de los cuerpos políticos particulares, y alimentando dicha diversidad. Pero subsiste el hecho de que cuando decimos que la comunidad de las naciones debe formar *un* cuerpo político, aun tomando en cuenta las calificaciones a que estaría sujeta tal unidad, lo que estamos diciendo es que la comunidad de los pueblos de

34 De un capítulo "Renewal" (1950), de un libro que aún no ha aparecido: *French Civilization and Universal Community*.

35 NEF: *La route de la guerre totale*, p. 161: "Le prix de la paix est l'abandon, dans une large mesure, du succès comme principe à la fois de la pensée, du travail et de la politique".

la tierra debe formar *un pueblo*, incluso tomando igualmente en cuenta las calificaciones a que estaría sometida tal unidad pluralista. Lo cual implica que tendría que desarrollarse entre todos los pueblos de la tierra el sentimiento del bien común de ese *pueblo* mundial, superando el sentido de bien común peculiar a cada cuerpo político de la actualidad. Asimismo debería desarrollarse en ese pueblo mundial un sentimiento de amistad cívica de sus mismas dimensiones, ya que el amor cívico o amistad es el alma misma o forma animadora de toda sociedad política. Pero insistir en este sentimiento de amistad cívica mundial y de bien común mundial como prerrequisito y condición para fundar una sociedad política mundial, sería comenzar la casa por el tejado. Sin embargo, algunos comienzos deben empezar a tomar forma en los pueblos, además del sentimiento del bien común del conjunto de los pueblos, con la buena voluntad y sentido fraterno que ello entraña, involucra asimismo, de un modo virtual e implícito, la voluntad libremente adquirida de vivir unidos, cosa que es la condición básica previa para la creación de esa sociedad política que nazca a la vida por medio de un proceso de libertad.

* *

Vemos, por tanto, que el nacimiento de una sociedad política mundial sería el resultado de un proceso creciente, vital, en cuya tarea participarían todas las instituciones oficiales y privadas interesadas en cualquier tipo de acercamiento y cooperación internacionales, pero en donde el papel esencial correría a cargo de la voluntad del pueblo de cada nación, de vivir juntos en el mundo; quiero decir, una voluntad creciente y tan poderosa que barriera todos los obstáculos interpuestos por el mito de los estados como personas soberanas o por los prejuicios de los gobiernos, y los obstáculos aún mayores provocados en las gentes por los infortunios y la fatiga, la lentitud del razonamiento y los naturales egoísmos.

Vemos también de este modo cómo llegaría el estado mundial a tener un cuerpo político propio: este cuerpo mundial político pluralista estaría hecho, no sólo de las instituciones internacionales y supranacionales requeridas para el gobierno mundial, sino también, y ante todo, de los propios cuerpos políticos particulares, con sus propias estructuras políticas y vidas propias, sus herencias nacionales y culturales, sus múltiples instituciones y comunidades, todo ello encerrado, atesorado sacrosantamente por la misma voluntad que tendería, más allá de todo esto, a una vida mundial en común, y que habría logrado este objetivo con la fundación de una sociedad política mundial.

A estas alturas es aconsejable que elaboremos un nuevo concepto: el concepto de la sociedad política *imperfecta*, quiero decir, como *parte* de una sociedad perfecta que los antiguos no conocieron, y en la cual, debido a su misma extensión, las funciones y propiedades inherentes a la autosuficiencia se hallan divididas en una multiplicidad de cuerpos políticos particulares y un organismo central común. En una sociedad política mundial las naciones serían *por derecho* y con las garantías de un orden jurídico superior, lo que ellas son de hecho aunque anárquicamente, a saber, cuerpos políticos que no se bastan a sí mismos, o sea imperfectos, y el estado mundial, considerado separadamente de ellas, y solamente en sus instituciones y vida supranacionales, sería también una sociedad política imperfecta. Unicamente la comunidad mundial considerada como un todo, integrado éste por el estado supranacional y la multiplicidad de naciones, sería una sociedad política perfecta.

Por lo mismo podemos comprender que la independencia de las naciones no se hallaría amenazada —sino más bien garantizada— por la creación de una sociedad política mundial. Los estados tendrían que renunciar a su privilegio de ser personas soberanas, es decir, renunciar a un privilegio que jamás

poseyeron. Y tendrían que renunciar a la plena independencia, o sea a lo que ya han perdido en la actualidad. Tendrían que renunciar a algo que en realidad poseen, pero cuya utilización perjudica más que beneficia, tanto a las naciones como al mundo entero: la facultad de cada cual al disfrute de una independencia *máxima*. Sin embargo, en su interdependencia mutua, las naciones podrían alcanzar un grado de independencia real, aunque imperfecta, más alto que el que poseen ahora, porque al haberse liberado su vida interna del miedo a la guerra y a la intervención de naciones rivales, podrían ser más autónomas que ahora en la práctica.

Algunas gentes temen que al hacer de la justicia el deber principal del estado mundial, ello implicaría extender sobre todas partes los poderes celestiales de tal gobierno.[34] Y es que piensan en un estado sin cuerpo político. Garantizar el mantenimiento de la justicia por la ley —que es la función principal del estado— sería obviamente la misión fundamental del estado mundial, pero esto presupone y exige todos los otros medios —legales, consuetudinarios, sociales, morales e incluso meramente vegetativos— por los cuales se asegura la justicia, de una u otra forma, en la existencia infinitamente diversificada de las naciones. Aunque defectuosa, por ser humana, la justicia es la primera necesidad de las sociedades humanas. Y, a este respecto, sería aventurado decir que nuestro mundo actual padece de sobrenutrición.

[34] Georges Bunner: "An Impossible World Republic", Reporter, 22-11-1949.

V

Un consejo consultivo supranacional

En cuanto a la aplicación práctica de todas las consideraciones precedentes, se desprende una conclusión: que el tránsito a una sociedad política mundial presupone una voluntad de vivir en común desarrollada en todos los pueblos, especialmente entre todos los grandes pueblos del mundo; cualquier esfuerzo para fundar un estado mundial sin contar con dicha base universal, creando así una universalidad a medias para que se extendiera paulatinamente al todo, sería, a mi entender, una invitación a la guerra más que a la paz.

La segunda conclusión es que el paso a un mundo político organizado sólo puede producirse después de un largo tiempo. Ya sé que el tiempo es relativo, no sólo en el sentido de que largo tiempo con respecto a nuestra experiencia es corto tiempo con relación a la historia, sino también en el sentido de que el tiempo corre, en proporción, más rápidamente que la historia humana. Sin embargo, el período de maduración habrá de parecer muy prolongado a nuestra raza infeliz.

Es lamentable que no se haya podido establecer la paz perpetua después del descubrimiento de la bomba atómica. Aunque no es más lamentable que el hecho de que *haya sido necesario* descubrir la bomba atómica; lo que a su vez es menos lamentable aún, de que al cabo de veinte siglos de haberse producido la buena nueva en Belén, la humanidad siga todavía en la era prehistórica con respecto a la real aplicación de los Evangelios en su existencia. Actualmente la historia humana no se halla en un estado de libre desarrollo creador, sino que está contando sus deudas, sí, estamos pagando viejas deudas históricas de siglos. En tales momentos, el antiguo Israel se volvía hacia Dios, haciéndose reproches y lleno de esperanza.

Nosotros somos más orgullosos y tenemos menos esperanzas. He expresado frecuentemente la opinión de que nuestros problemas primordiales no podrán resolverse definitivamente antes de la gran crisis y la gran reconciliación anunciada por San Pablo.

No obstante, el proceso creador, visible o invisible, trabaja sin cesar en la historia; y con frecuencia los períodos más tristes son los más fecundos. Si las naciones tienen que sustraerse, de un modo más bien precario y poco brillante, a los peligros de la destrucción universal, y si sólo puede esperarse en un futuro distante la creación de esa comunidad mundial política y organizada, motivo de más para esperar que esa creación sea más fuerte, y para iniciar ahora mismo, con grandes energías, la tarea de prepararla, y de despertar la conciencia común a la necesidad imperativa de avanzar hacia ella.

Esta tarea, como sabemos, ya la han emprendido los precursores más valerosos y de inteligencia más penetrante: particularmente en Chicago se inició a los seis días de haberse arrojado la primera bomba atómica sobre Hiroshima. Tal empeño es obvio que deberá desarrollar ante todo una labor continua y profunda de educación e ilustración, debate y estudio. Asimismo, habrá de efectuarse mediante los esfuerzos, por limitados que sean, de los organismos de las Naciones Unidas, y a través de todos los diversos esfuerzos iniciados por doquier para fomentar la idea federal y que, en mi opinión, son especialmente valiosos, cuando tienden a definir objetivos realmente alcanzables en un campo parcial u otro, y que se precaven, al mismo tiempo, contra el riesgo de crear solamente nuevas y más amplias normas para la competencia mundial que están tratando de eliminar.

Pero ¿no habrá manera de *insertar* en la presente estructura del mundo un germen, por pequeño que sea, o un primer principio, por débil que fuere, que tuviera la posibilidad de resultar útil si, algún día, mejores tiempos hicieran posible una *preparación política* para la fundación de una sociedad política mundial? A este respecto, cada cual puede ejercitar su imaginación. Bueno: ¿se me permitirá en este punto formular una sugerencia, aunque a título de ensayo?

Pues bien, mi sugerencia es que quizás tuviera la posibilidad de ser aceptado por los estados, y convertirse así en el primer principio a que nos referíamos, un nuevo organismo superior, privado de todo *poder*, pero dotado de una indiscutible *autoridad moral*.

Imaginemos una especie de consejo mundial cuyas funciones serían exclusivamente éticas y de sabiduría política, el cual estuviera integrado por las autoridades más altas y experimentadas en ciencias morales y jurídicas. Supongamos que los miembros de ese consejo consultivo supremo fueran seleccionados de entre las naciones, de acuerdo con algún método proporcional equitativo, y que estuvieran directamente elegidos por los pueblos de todas las naciones, entre los hombres cuya candidatura propondrían las instituciones más elevadas y los gobiernos de los diversos estados. Pero imaginemos también que, una vez elegidos, esos hombres perdieran sus ciudadanías nacionales para recibir la ciudadanía mundial, de manera que pasaran a ser totalmente independientes de cualquier gobierno y libres para el ejercicio de su responsabilidad espiritual.

Supongamos, igualmente, que estuvieran totalmente inermes, sin otros medios de acción que sus pronunciamientos, y sólo protegidos por los compromisos mutuos de los estados. Imagínese, además, que estarían privados de todo poder, incluso del judicial, en contradistinción de la actual Corte de Justicia Internacional. Ningún gobierno podría apelar a ellos para formular decisión alguna, ni tendrían conexión jurídica con las Naciones Unidas: simplemente serían unos hombres libres para decir a los gobiernos y las naciones lo que en conciencia considerasen justo.

En la proporción en que tal consejo consultivo supremo actuara de un modo realmente sabio, independiente y firme, y resistiera cualquier presión que se intentara ejercer sobre él, su autoridad moral sería cada vez más fuerte, así como su influencia sobre la opinión pública. Sería el portavoz de la conciencia de los pueblos.

Yo creo que por ser una institución realmente mundial, escudada por su constitución frente a cualquier interferencia de los gobiernos; por estar, al mismo tiempo, privado de poderes y por ejercer meramente una función moral, tendría la posibilidad de neutralizar los miedos —temores de maniobras, de cercos, de pérdidas de prestigio, etcétera— que echan a perder las actividades de las organizaciones internacionales; como resultado, y teniendo en cuenta la reverencia que incluso los gobiernos más cínicos consideran necesario rendir al factor moral, creo que algún día, quizás después de nuevas pruebas que hayan hecho más desesperada la situación, tal vez la idea de tal consejo consultivo supremo sea generalmente aceptada por todos los estados y gobiernos.

Lo que me seduce de la idea es que por este procedimiento se puede ofrecer una posibilidad futura para que surja algo indispensable, urgentemente necesario: una opinión internacional organizada.

Asimismo, por este medio se puede ilustrar al pueblo y ayudarlo a entender algunos de los más intrincados problemas que afectan al bien común del mundo, sobre los cuales, en las naciones democráticas, tendrán que decidirse. Algunos de esos problemas son de naturaleza tal como para someter a tormento su conciencia, y cuando digo esto pienso especialmente en el caso de una guerra justa. El pueblo sabe que la participación en una guerra injusta equivale a compartir un homicidio. Por otra parte, se le dice que las cosas se han vuelto tan confusas y obscuras que carece de competencia para juzgar sobre cada caso particular: ¿me limito, entonces, a participar en lo que es

quizás un crimen, porque mi gobierno es mejor juez que yo sobre la materia, incluso si yo hubiera sido un alemán en la época de la guerra hitleriana? En el lado opuesto, la objeción de conciencia sistemática es una ilusión trágica, no menos perjudicial para la justicia que la obediencia ciega. Las viejas normas según las cuales se consideraba justa o injusta una guerra, están anticuadas, y aun cuando se renuncie a toda distinción entre lo justo y lo injusto, tanto respecto a la guerra como sobre cualquier otra cosa, el final es la simple abdicación de la razón moral. Por eso sería bueno que, en determinadas coyunturas internacionales, las graves especialmente, una sentencia de los hombres prudentes y justos dijera al pueblo cuál era, en su opinión, el camino de la justicia.

Pero ante todo y sobre todo, si existiera dicho senado de hombres sabios, este cuerpo constituiría el primer indicio de la posibilidad de una organización mundial realmente supranacional, y estimularía en la conciencia de los pueblos ese gran movimiento de inteligencia y voluntad del cual depende la revolución genuina y constructiva que precisa nuestra época histórica: la fundación de una comunidad mundial políticamente organizada.

Temo que al expresar en el final de este capítulo una sugerencia práctica mía, haya cedido quizás a la vieja tentación de los filósofos, que quisieran que se aceptara la razón —a través de ciertos hombres prudentes como instrumentos— como una autoridad en los humanos asuntos. En fin de cuentas, esta sería una ilusión mucho menos grave, a mi entender —y de cualquier modo menos frecuente— que la convicción de tantos fatalistas, de que hay que evitar cuidadosamente el depositar la menor confianza en la conducta del *Hombre y el Estado*.

INDICE DE CAPITULOS

	Pág.
CAP. I — *EL PUEBLO Y EL ESTADO*	
Nación, cuerpo político y estado	13
Comunidad y sociedad	14
La nación	17
El cuerpo político	22
El estado	25
Crecimiento normal y proceso simultáneo de perversión	33
El pueblo	39
CAP. II — *EL CONCEPTO DE SOBERANIA*	
El tema de discusión	45
El príncipe soberano de Jean Bodin	48
El error original	49
Significado de la soberanía. El Dios moral hobbesiano	52
Ni el cuerpo político ni el estado son soberanos	56
Ni tampoco el pueblo. El estado soberano de Rousseau	59
Conclusiones	64
CAP. III — *EL PROBLEMA DE LOS MEDIOS*	
Fines y medios	69
La racionalización técnica de la vida política	71
La racionalización moral de la vida política	74
Los medios de facilitación del pueblo y del estado democráticos	80
El problema de los medios en una sociedad regresiva y bárbara	87

Pág.

CAP. IV — *LOS DERECHOS DEL HOMBRE*

Los hombres mutuamente opuestos en sus concepciones teóricas pueden llegar a un acuerdo práctico sobre una lista de derechos humanos 93
El problema filosófico se relaciona con el fundamento racional de los derechos humanos 98
Derecho natural 102
El primer elemento (ontológico) del derecho natural .. 103
El segundo elemento (gnoseológico) del derecho natural 108
Derechos humanos y derecho natural 114
En torno a los derechos humanos en general 117
Los derechos humanos en particular 123

CAP. V — *LA CARTA DEMOCRATICA*

La fe democrática secular 129
Los herejes políticos 135
Educación y carta democrática 141
Problemas relativos a la autoridad 147
Las proféticas minorías de choque 161

CAP. VI — *LA IGLESIA Y EL ESTADO*

Los principios generales inmutables
1. La persona humana y el cuerpo político 170
2. La libertad de la Iglesia 172
3. La Iglesia y el cuerpo político 174
La aplicación de los principios inmutables en la existencia práctica histórica
1. Tesis e hipótesis. Climas históricos e ideales históricos concretos 176
2. El clima histórico de la civilización moderna 180
3. El principio de la superioridad de la Iglesia 185
4. El principio de cooperación 191
Algunas conclusiones prácticas 202

Pág.

CAP. VII — *EL PROBLEMA DEL GOBIERNO MUNDIAL*

La alternativa 215
Hay que descubrir la presente soberanía del mundo 220
Hay que descubrir la presente soberanía del mundo 221
Necesidad de una sociedad política mundial
La teoría meramente gubernamental contra la teoría de la plenitud política 228
Un consejo consultivo supranacional 229